بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحمد لله حمدا والصلوة والسلام اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه وفي مفصل الخطاب للنبي على البليغ
وعلى نسخ من براعة الاستهلال والجزائية الاسلوب فيكون جملة الدينية او لا يلزم من ذلك
ترك العمل بموجب الحديث اذ لا ابتداء بالحمد في حديث التحميد محمول على الابتداء العرفي كما
وبين حديث التسمية وهما فان كما اجمع على ان التسمية مقدمة على التحميد فالابتداء بها حقيقي
لا ابتداء به والاكمال ان في الظرف في حديث التحميد مستقر فمعناه يوجب الابتداء والحمد لله ملتبس
الابتداء وبتركه او متعلق المامور به هو الابتداء به في التلفظ سواء كان مع الكتابة او لا
والتلفظ به ولم يكتب دونه للاختصار وهذا ابتدع ايضا مما يستشكل وتوقفت لم يقدم
منه محمد والصلوة والسلام يقول اما بعد حمد الخ على ان قوله محمد واجب الوجود اى محمد وصلوة
على اجابة السؤال واراد بواجب الوجود الواجب لذاته لانه المتبادر عند الاطلاق و
جواز تعميمه للواجب لذاته والواجب لغيره لا يناسب ذلك فان الوجود اذا اطلق
يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه يعم تعميمه الخارجي والذهني وهذا الاسلم ما اشتهر
بينهم من ان التبادر من امارات الحقيقة لان المراد التبادر من غيره وسط
لان التبادر من اللفظ بواسطة عام للخصوص فرد منه كما فيما نحن فيه واراد بالنعوت
نعمائه اما النعم مطلقا كما هو المعنى اللغوي او النعم الظاهرة بقرينة اقتران الحمد به وقد نبه بذلك
على ان الحمد ههنا نوع من الشكر وبالكرم بمعنى اللوم او كل صفة محمودة والاجسام بجمع الحبيب
بمعنى المفعول او بمعنى الفاعل والضمير المجرور في احبائه راجع الى سيد الانبياء المضاف الى الضمير
فلا حاجة الى التكلف في كونه اكرم احبائه سيد الانبياء وبنظيره ما ذكره المحقق التفتازاني في قول صاحب الكشاف
في الخطبة ولم يتعرض لهم من الفضيحة حيث قال الضمير للفصحاء والبلغاء المضاف الى الموصوف
الموصوف مطلقا فيحتمل ذلك ههنا في النظم انتهى كلام اى ان الضمير راجع الى سيد الانبياء

فيلزم تفكيك الضمير او الى واجب الوجود فيلزم خلو الكلام عن الصلوة على الال والصحب
او اكرم احبائه واجب الوجود وهو النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق لان كمل كل شيء منازل
النبي صلى الله عليه وسلم وغيره وهو كما ترى ثم انه اختار في تلك القراين من الصفات ما يدل
على جميع صفات الكمال بالنسبة الى صاحبها وراعى فيها في كل براعة الاستهلال
بالقياس الى المقصد فانه لما حمد واجب الوجود على نعمائه فكانه اخبر وجود فرد
لهذا المفهوم ففيه براعة الاستهلال بالنظر الى المقصد الرابع الذي في اثبات
الصانع وصفاته ولما وصف محمدا صلى الله عليه وسلم في الصلوة بسيادة الانبياء راعى براعة الاستهلال
بالقياس الى المقصد النبوة وعلى تقدير ان يكون الموصوف بالاكرم عليه
الصلوة والسلام يكون في هذه القرينة ايضا براعة الاستهلال بالقياس
الى المقصد الامامة حيث قال وعلى افضل الصحابة وترك الموصوف في الجميع
على تقدير ان يكون متروكا لوجوه عامة وخاصة اما العامة فمثل التعظيم والاكتفاء
والسعي والاختصار واما الخاصة فمنها ما يختص بالاخرين وهو حسن المواضعة
مع القرينة السابقة وما يختص بالاول وهو وجوه احدها ما قيل من ان فيه
ايماء لطيفا الى مذهب من ان صفاته تعالى عين ذاته ففيه نوع من براعة الاستهلال
ويرد عليه كما قيل ان معنى كون صفات الواجب عين ذاته انه تعالى
تترتب عليه ما يترتب على تلك الصفات لا انها عين ذاته حقيقة ويرد ذلك اذا
حقق لا نفي الصفات واثبات ثمراتها ونتايجها للذات وحدها فلا ايماء
في ترك الموصوف الى ذلك بل في ترك الصفة ويمكن ان يكون المراد براعة
الاستهلال بالقياس الى ما يتراءى من الصفة بحسب الظاهر من النظر وهو العينية
الحقيقية واما ما ذكر من معنى العينية فانما هو بعد تدقيق النظر او المراد الايماء
الى العينية المذكورة قبل بعد تدقيق النظر فان الذهن ينتقل من ترك الموصوف

ما العينة الكثيرة ثم اراد في لفظ منعق لما العنت بالمعنى المقصود والعول لذلك قصد ان يما يطلف على
ان مراد هم بالصفات التي تكون ابان افرادها المخصوصة من ذاته تعالى ليس معانيها المصدرية
النسبية الغير المحمولة على الموجودات مثلا ليس مرادهم بالوجود المعنى الذي نعرفه بالكاربية
بهون والعلم ما نعرفه بديهيا وبكلامها حتى لا يصح الحكم المذكور ويحتاج للتأويل بل مرادهم
بالوجوب مبدا الاثر وبالعلم مبدا الانكشاف وعليها تفضيل ورح لا مجال لتوهم
كون افرادها من ذاته تعالى حقيقة وسبيلا تحقق لك ان ذاته تعالى وتأتيها دفع توهم
لزوم التكرار فان وجوب الوجود وكونه خص صفاته بمنزلة ذاته فلو ذكر الموصوف
معه لكان ما ذكر من فيتوهم التكرار وتأتيها دفع توهم كون صفاته زائدة على ذاته
فانه لو ذكر الموصوف مع الصفة لربما سبق الى الوهم كونها زائدة عليه وذاتها السمى
اذ لا يتصور بذاته بل الصفات وعلى الصفات ففيه نظر على ما فيه لانه لو ذكر اسم الله
تعالى مكان واجب الوجود لكان محمودا الا محمودا عليه ولا به بل المحمود عليه هو المسمى والمحمود
به هو ما يدل عليه لفظ الحمد فيزال الاتصاف بصفة الكمال فظهر ان الحمد على التقدير الاكتفاء بالصفات
ايضا بالصفات وعلى الصفات ولا يبعد ان يكون الحمد على هذا التقدير وان كان الصفات
لكن بالصفات الاجمالية على ما صرح به المحقق في حاشيته على حاشية المطالع والمراد ان
الحمد متعارف بالصفات المعينة كما لا يخفى على من تتبع فتأمل والثناء على آله وصحبه
الذين هم موصوفون الى اخره ان الموصوف فعل التفضيل ههنا اما مفرد او غيره
وعلى الاول فاما متناول للمتعدد او غير متناول له واذا لم يكن متناولا له فاما مذكورا
وغيره وعلى هذه الاحتمالات فاما ان يكون الفعل بمعنى الزيادة على ما جميع ما اضاف
اليه او بمعنى الزيادة مطلقا وهذه هي الاحتمالات والتي يمكن حمل الكلام عليها وهي
سبعة وثمانية والثاني الاول لا ما كان الموصوف فيه غير مفرد بقوله وعلى آله وصحبه
الثالث والسادس هذا الاحتمال ان يكون الموصوف متعددا غير مذكور والافعل بمعنى الزيادة

على جميع ما اضيف اليه اذ شرط عندهم على المعنى الاخر مطابقته للمفضل افرادا وجمعا ولما
لم يحقق ومنها ايضا ان ارادة التثنية ههنا غير محتملة فاقتصر على ما هو المحتمل ولانه لو
بالجمع او الافراد لتوهم المقابلة فيتناول التثنية ايضا ولا توجه على ما كان الموصوف
فيه مفردا غير متناول للمتعدد او هو اربعة احتمالات ان استحقاق الصلوة غير مختص
بواحد دون واحد ايضا فهي لغة شريعة المصنف ويحتاج لما هو المنقول كما سنعرف
ان شاء الله تعالى ذلك والرابع اذ جاء محتملات الاحتمالات لغة لو ويحتمل الى اخره
فذيق المناسب لكن ذلك لا ينافي كون الموصوف اخف وجهر للاكار البديع و
موافقة ظاهر لفظ الصيغة وغرابة الاسلوب وحسن الجمع فتضح التوسيل الا بين
حيث كان الموصوف فيهما واحدا والتنبيه على ان الصلوة على علي في قوة الصلوة
على الباقر لكونه اصلا واما فانه على مذهبه هو مذهب الشيعة اذ على مذهب اهل
السنة لم يكن علي عليه السلام اكرم صحابته بل اكرمهم ابو بكر فلا يمكن ان يراد به علي
عليه السلام وفيه نظر لان احتمال انهم في الفضيلة بعض الصحابة على بعض ليس في الفضل
بمعنى الزيادة في اصل الفضل بل الافضلية في حيث الثواب اذ لا ينكر اهل السنة
رجحان علي عليه السلام في اكثر الفضائل على غيره وذلك معلوم على من نظر في كتب عقائدهم
ولو سلم فلا شك انه لا ينكر احد زيادة علي عليه السلام في قسم من الفضل فيمكن على مذهبهم
ايضا ان يراد بالاكرم الزيادة في قسم من الكرم ويكون المراد به عليا عليه السلام فالوجه
ان يقال على مذهبهم لكونه خصيص الصلوة بعينه لكونه فرعا عندهم والاكتفاء
بالنفي ترجيحه على الكل غير جائز ثم انه ترقى من قوله ويحتمل وقال بل وان
لا يكون الى وجه ان ما ذكره بقوله ويحتمل الى يخالف الاحتمال الذي ذكره اولا
في افراد الموصوف وعدمه ويوافق في كونه غير مذكور يخالف ما ذكره بقوله
بل وان لا يكون الى فانه يخالفه في كلا الامرين فيكون مخالفته للاكثر فالترقي

الیه یکون ترقیا من الادنی فی مخالفته للاکثر فی مخالفته وایضا الوصف فی تلک الاحتمالات
وان کان واحدا الا انه مختلف فی التقدیر والترکیب فیکون الانتقال منه الی ما بعده لیکون
ترقیا من الابعد الی الاقرب ویحتمل ان یکون الترقی من الاضعف الی الاقوی باعتبار
التأیید وعدمه فنقول بل وان لا یکون للترقی بل ویحتمل ان لا یکون للاضراب مع
الترقی من مجموع قوله یحتمل ان یرید به علیه مع عاطفه اشماما بان الثانی اولی بان
یعطف وتبین عاد لحاله بسبب کثرة مخالفته للسابق او الغرابة او القوة کما عرفت
والسر فی ذکر الواو بعد بل دفع توهم الاضراب عن مجموع المعطوف علیه والمعطوف
الاول ووجه الجمع بین العاطفین مع ان احدهما للاضراب والاخر للجمع ان الواو لعطف
المعطوف الاول مع المعطوف علیه فجمع بینهما فی امر وبل لعطف المعطوف الثانی
علی المعطوف الاول علی وجه الاضراب هذا ما یفهم من کلام المحقق الشریف قدس سره
فی حاشیته علی شرح مختصر الاصول فی مثل هذا الترکیب وانت خبیر بانه مبنی علی ان
الواو بعد بل کما تری فالوجه ان یقال کلمة بل لما کانت اضرابا عن المعطوف الاول
علی عاطفه کان ان یدخلها ما یخرج المعطوف الاول وقایما مقامه فالواو الثانی لعطف
المعطوف الثانی علی المعطوف علیه کما ان الواو الاول لعطف المعطوف الاول علی المعطوف
علیه وبل لعطف المعطوف الثانی علی المعطوف الاول علی وجه الاضراب فتدبر
ان فی قوله وحده لا آخره ردا علی السید قدس سره حیث قال اما واحد فی بعض النسخ
من التصریح باسم الشرح [illegible] فی تعریف التاجیین واحتمالات التایفات فتصدا هما
السید قدس سره ونقل عنه الشارح فی حاشیته حیث قال لم یرد به ما [illegible] ولعل
وجهه ما مر انفا من عدم اختصاص استحقاق الصلوة لواحد معین بعد النبی [illegible]
مخالفه شرعیتهم لکن فی الاول انه وان اشترک استحقاق الصلوة بین علی علیه السلام
وغیره الا انه یمکن ان یخص به لکمال اتصاله بلزوم الاختصار وفی الثانی عدم جواز تفهیم

مطلقا

مطلقا مع انه ما یکون ذلک عند فقدان النکتة والمخالفة ههنا یمکن ان یکون للتنبیه من
اول الامر علی المخالفة فی الاخر ففیه نوع من براعة الاستهلال ویحتمل ان یکون
الوجه توهم ذلک الایراد بین سواء کان واردین اولا وفیه ایضا انه لا یلزم ان لم یکن
لارادة المعین مرجحات ذی توجیها او بزید علیه ولیس کذلک کما اشرنا الیه
من النکات فی الحاشی [illegible] فی مقام توجیه کلام المصنف فکلامه فی قوله الحق
قیل علیه ان المراد بالاکرم واحد معین لا متعدد کما هو مقتضی لفظ المفرد وهو مستلزم
للمحذور المذکور فقال فی الجواب انه لم یرد به معینا علی سبیل الاحتمال والمجوز
فلیس فی کلامه دعوی حتی یحتاج الی دلیل لکن لا یخفی انه بعد لا یخلو عن شیء وهو ان
الاول فی الجواب تسلیم ارادة المعین ودفع المحذور بما ذکرنا لا ما [illegible] مما قد مضی
وانما قال بل متناول متعددا ولم یقل متعددا کما اختاره الشارح لبعض ما مر من النکات
والیه اشار [illegible] الاصل المضاف بعمل الزیادة علی ما اضیف الیه سواء
اضیف الی المفرد او النکرة فهو لتفضیل صاحبه علی ما هو مشترک من اجزاء ما بعده افرادا
وتثنیة وجمعا ویستثنی منهم ما یدل علی ذلک فمعنی الکلام علی ما اختاره الشارح اولا من
جعل الموصوف جمعا زیادة جمیع الآل والاصحاب علی سایر الاتقیاء اذا فضلوا
جماعة جماعة یتعلق الصلوة لواحد واحد مع استحقاقه لها ولا یبعد ان یقال
مراده قدس سره متناول المتعدد اعم من تناول الکل لاجزائه کما اذا کان
الموصوف جمعا او اسم جمع کقوم ورهط او تناول الکلی لجزئیاته کما اذا کان
مفردا مستغرقا استغراقا بمعنی کل واحد واحد [illegible] والاصل بعمل
الزیادة علی جمیع ما اضیف الیه کما اشار الیه بقوله من محبوبیه حتی لا یحب المطابقة
وعلی لا حاجة الی الاعتذار لعدم جعل الموصوف متعددا وقوله من اما بیان
للام المتناول او للمتعدد المتناول والاول اولی وقوله فی الجبر اما متعلق بالاکرم

الاعتذار

وبالزيادة او بقوله التصف وسيأتي ما يناسب بكل منهما من التوجيه انشاء الله تعالى
وسيأتي لتتميم الفضل عليه ولهذا اعترض بما ذكره فان قيل لا فائدة في هذا القيد مما
فهم انه فيكون لغوا قلت بل فيه فائدة وهي دفع تفضيل المفضول اللازم من
زيادة كل واحد واحد على ما عدا الكل واحد وجه فان الزيادة في الجملة على ما فهم
هي المشترك بين الزيادة على جميع ما عداه من المضاف اليه وبين الزيادة على بعض
ما عداه وبينهما وبين الزيادة على جميع ما عداه مطلق وعلى التقدير فاذا جعل كونه
ههنا بمعنى الزيادة على بعض ما عداه من المضاف اليه مع ذلك الحد وهذا توجيه
الكلام على ما يلائم مذاق الناظرين وينبغي ان يعلم ان افعل التفضيل المضاف بمعنى
لا يصح ان يكون بمعنى الزيادة مطلقا للموصوف بأي وجه كان فان معناه على ما صرح
به المحققون من النحاة الزيادة على جميع ما عدا المفضل من افراد نوعه قال الشيخ
الرضي رحمه الله وثانيها ان يكون افعل مفضلا على جميع افراد نوعه مطلقا
ثم يضيفه لا للتخصيص سواء كان ذلك الشيء مشتملا على امثال المفضل كزيد
افضل الناس او لم يكن كزيد افضل بغداد اي فضل افراد الانسان ولد
اختصاص ببغداد انتهى فلو حمل الافضل ههنا على ذلك المعنى لزم زيادة الال والاصحاب
على جميع الانبياء عليهم السلام حتى نبينا صلى الله عليه وسلم وهي تفضيل المفضول على الفاضل المستلزم لتفضيل النبي
على نفسه فان قلت بعض الانبياء ايضا خارج عن المفضل عليه كما يدل عليه سياق
الكلام فانه في تفضيلهم على ما عدا الانبياء لمن هو دونهم فلا يلزم ذلك قلنا فيكون
الافعل مستعملا بمعنى الزيادة على بعض ما عدا المفضل مطلق وهو غير ما عرفناه كونه
دفعا للمعنيين لا ينفك عن المحقق الرضي فلا يمكن حمله عليه الا بطريق التجوز وهو انما
يجوز اذا لم يكن للكلام وجه صحيح بدونه واما اذا كان كما فيما نحن فيه فهو في قوة
الخطأ عندهم وما قرره ما لا يظهر فساده قيل لا يبعد ان يحمل اسم التفضيل ههنا على

مع

مع الزيادة مطلقا ويحمل الموصوف مقصودا اصليا ولا للمقصد كما اشار اليه قدس سره
في الغاية ما يمكن ان يقال انه لما علم من سياق الكلام ان المقصود التفضيل على ما عدا الانبياء
لمن هو دون المفضل كان الكلام في قوة ان يقال اكرم جميع افراد نوعه مطلقا الا
الانبياء وقد صرح ابن الحاجب في مختصر الاصول بانه لا مجاز في مثل هذا التركيب
حيث حقق ان المراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلاثة هو معنى العشرة باعتبار
افراده لم يعرفوها ولم يعلموا شيئا منها ثم اخرجت منه الثلاثة ثم اسند الاعداد على الا
مع الاخراج وثلثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم اسند اليه فعلى هذا يكون جميع
ما عدا نوعه مستعملا بمعناه اعني جميع ما عدا المفضل مطلق ويفهم خروج الانبياء عليهم السلام
من القرينة لا انه مستعمل بمعنى الزيادة على بعض المفضل مطلقا وهم غير الانبياء حتى يلزم
المجاز نظير ذلك ما ذكره المحقق الشريف قدس سره في حاشية الكشاف على تفسير
اهدنا الصراط المستقيم حيث قال ان حمل لفظ الهداية على الزيادة فان كان
مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا وان جعل خارجا عنه مدلولا
عليه بالقرائن كان حقيقة لكن لا يخفى ان الاستثناء لما كان لا بد بعد الاخراج
كما يفهم مما نقلنا عن مختصر الاصول كان الافعل مفضلا على بعض افراد نوعه مطلقا
لا على جميعها كما نقلنا عن الرضي اللهم الا ان يقال المراد كونه مفضلا على جميع افراد
نوعه مطلقا في الجملة ولو بحسب الظاهر فتامل لكن الحق المقال ودفع ما قيل اوفق
مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما كما اختاره توضيح ان مراده
قدس سره بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما من الوجوه سواء كانت زيادة في اصل الفضل
وطبيعته او في قسم منه او زيادة من جميع الوجوه وذلك المعنى ليس معنى ما
التعبير الى صلة بالاضافة كما ظنه الشيخ من حيث درس كلامه بل هو جار في جميع
الاحكام اذ الزيادة بوجه ما المعتبرة في اصل التفضيل من حيث انه كذلك اما على

5 جميع ما عداه مما يضيف اليه او مطلق فذلك كحقق الزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة
مع قطع النظر عن خصوصية الاضافة سواء كانت مستعملة باللام او بمن او بالاضافة
والمحصول ان قيد في الحيثية كلامه قد يكسر ويلتبس لتعميم المفضل عليه كما توهم الشارح
واعترض بل لتعميم الحيثية المعتبرة في مفهوم الصيغة مستعملة بالاضافة وبغيرها وقد قيل
ان معنى افعل التفضيل ليس بمعنى مانع للاضافة ومن اعترض ومن فهمه من ذلك انه
لولم يقيد به وما توهم ان المعتبر الزيادة من جميع الوجوه ومع فهمي ان لا يحقق
في اعدادها وبغيرها فرد فذكره ليظهر نحو والمتعدد ولا يخفى ان ما ذكرنا منه فيه عدة
ايراد وجه الاول ان حرمان ذلك المعنى في المعتبر الى مطلق بالاضافة ليس
كونه معنى بالثاني للاضافة بل لوجه ضرورة مغايرة العام لافراده كيف وما جعله
الشارح معنى بالثاني كان بهذا الوجه ايضا ووجه الاندفاع ما حيث بينا ان المراد منه
فيهما مع قطع النظر عن خصوص الاضافة كما يظهر من كلامه فيما بعد فلا يكون منافيا
للاضافة وانما يكون اذا لوحظ فيه الاضافة اذ لا معنى لكون الشيء منافيا لامر
مع عدم ملاحظة ذلك الامر وبه الخلاف ما حكم عليه الشارح بانه كذلك فانه وان
كان جاريا فيهما لكن مع ملاحظة الاضافة يظهر الفرق والثاني ان الحصر الدال عليه قوله
اذ الزيادة بوجه اما ان على تسليم الحصر اذ الزيادة بوجه ما مختصة بالفعل
المستعمل باللام او بمن واما ليس شيء منهما وجه اذ فيه كتخصيص المقسم
بما يعتبر في الفعل المستعمل بالاضافة كما عرفت مع انه ايراد وان لو كانت
المنفصلة حقيقة او مانعة الخلو واما اذا كانت مانعة الجمع فلا كما لا يخفى وايضا
عدم كونهما شيئا منهما ممنوع لامكان ادراجها تحت قوله او مطلقا بوجه
فافهم والثالث ان قوله في الوجه يدل على انه لولم يقيد الزيادة بقوله في
الحيثية لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم قيل

في

في زيادة الكرم واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة عليه ووجه الاندفاع
ما عرفت من ان المراد انه لولم ينبه عليه لربما توهم ان المراد الزيادة من جميع الوجوه
ومع انه يظهر صدقه في المقيد بل ربما توهم انتفاء صدقه في فرد او عدم تحققه وحده ثم
انه لا يتضح حق الاتضاح الا بعد كشف الغطاء عن امور منها النسبة بين الوجوه المذكورة
المذكورة بالزيادة بوجه وبين الزيادة من جميع الوجوه خصوص مطلق فمن الزيادة بين الامرين
2 واما النسبة بينها فبين عموم من وجه لتصادقهما في الزيادة من جميع الوجوه وتفارقهما
فيما اذا فرض ان زيدا يعلم الطب والفقه وعمرو لا يعلم الا الفقه وكان
معرفته للفقه مساوية لمعرفة عمرو فانه يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى
الزيادة في طبيعة الفعل لا بمعنى الزيادة في قسم منه واما اذا فرض ان زيدا
اطب من عمرو وعمرو اعلم منه فانه يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة
في قسم من الفعل دون الزيادة في طبيعة وفيه بحث اما اولا فلان مجموع قسمين
من طبيعة العلم قسم اخر منها يصدق الطبيعة عليه ولا شك انه زائد على ما هو جزء منه وبعضه
فاذا اتصف به ذلك الاخذ القسم واخر كرر صدق على الاول انه زائد على الاخر
في قسم منها فظهر انه اذا اتصف زيد بالطب والفقه وكان عمرو يتصف الطب
الا بالفقه صدق على زيد انه زائد عليه في قسم من الفعل كما صدق انه زائد
عليه في طبيعته واما ثانيا فلانه اذا اتصف قسم من الفعل بالزيادة اتصف الطبيعة
من حيث هي بالزيادة ايضا لان اتصاف فرد يستلزم اتصاف ذلك
الشيء بها كما سيأتي فاذا صدق على زيد انه زائد على عمرو في قسم من الفعل صدق عليه
انه زائد في طبيعته ايضا واجيب عن الاول بان ما ذكره السيد قدس سره في شرح
في حاشية المطالع بان القضية الواحدة وجب في حواشي التقسيم كما اذ لولم يقيد بها
لم يمكن تقسيم اما لان مجموع القسمين مثلا قسم ثالث للفعل المنقسم اليهما وعلى هذا

٧

فليس مجموع القسمين من طبيعة العموم قسما آخر منهما الا وجه عنها بقيد الوحدة المعتبرة فيها وفيه
نظر اذ لا شك ان المراد بالزيادة وقسيم من الفضل الزيادة في الفرد المنتشر فاذا اعتبر
قيد الوحدة في الطبيعة لم يبق فرق بينها وبين الزيادة في الطبيعة فان الفرد المنتشر
عندهم هو الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة كما صرحوا به فاذا اعتبرت الوحدة في الطبيعة
ايضا يلزم ما ذكر ويمكن ان يقال ان الفرد المنتشر ليس هو الطبيعة المقيدة بالوحدة
المطلقة فقط والا لم يبق بينه وبين القسم فرق بل ما يفهم من كلام المحقق الشريف
ان يقال انه فرد منها بل هو ذلك مع خصوصية ما من الخصوصيات المعتبرة في افراد
المخصوصة ومن فسره بما ذكر فلعله فسره بالاعم وايضا المراد بالوحدة المطلقة في تفسير
الفرد المنتشر الوحدة الشخصية المطلقة اي وحدة ما من الوحدات الشخصية والمعتبر في
المقسم هو الوحدة النوعية على ان اللازم اعتبار الوحدة في الطبيعة اذا جعلت
موردا للتغير لا اعتبارها فيها مطلقا فيجوز ان لا يعتبر فيها اذا اتصف بالزيادة
وقد يجاب ايضا بانه لا يلزم من كون مجموع القسمين قسما من الفضل زائدا على الافراد
منه في الصورة المفروضة لا يكون زيد مصنفا بقسم زائد على ما يتصف به عمرو
لا كونه زائدا في ذلك القسم عليه والفرق بينهما ظاهر اذ كونه زائدا في قسم
من الفضل يقتضي ان يكون تحقق ذلك القسم فيه اكثر من تحققه في عمرو بخلاف
كونه متصفا بقسم زائد على قسم آخر يتصف به عمرو فان المعتبر ذلك فتدبر وعن
الشارح بان المراد بالزيادة في طبيعة الفضل الزيادة الحاصلة باعتبار حيث هي بقطع النظر
عن خصوصية قسم منها وما يلزم ان يتصف به الطبيعة في ضمن فرد هو الزيادة الحاصلة
من تلك الخصوصية لا ما هو المراد منها فليتأمل ومنها ان قدس سره في كونه كلامه وكونه
سره على ما وجهه الاستاد يمتنع ان يكون متعلق بالكرم لكونه ساكتا عن الكرم
والظاهر كلام الاستاد انه جعله متعلق بالزيادة حيث لم يتعرض لذلك الكرم

في الكلام اصلا ولا يبعد ان يقال ان الكرم اذا صار اعظم صارت الزيادة المضافة اليه
ايضا كذلك لكن توجيهها بالشرح المذكور فصح كون هذا القيد متعلقا بالزيادة ايضا
وعدم بياننا تبعيتها الا ان حينئذ متعلق بالكرم لما كان اظهر وانسب لم يتعرض الا ذكره
اشارة الى انه حينئذ متعلق بالزيادة ايضا فان قلت على ما فهمه الشارح ايضا
يجوز متعلق بالزيادة كما مر وبيانا للتبعي في الفرق قلنا لان تعميم الزيادة على ما   ش
في الشرح باعتبار تعميم المفضل عليه لكونه بمنزلة منه واما على هذا فهو باعتبار تعميم الحد
المعتبر في اصل الفضيلة كما ذكرنا واين هذا من ذاك ومنها ان منهم من صرح بان الغرض
من جعله قسما للتفضيل على الزيادة بوجه ما دفع تفضيل المفضول اللازم من زيادة
كل واحد على ما عدا الكل واحد وكلام الاستاد يدل على ان الغرض منه شيء آخر
فكيف التطبيق ثم قد في كلامه في الغرض نظرا وقال المراد انه لو اعتبر الزيادة
من جميع الوجوه لانحصر اصل الفضل بطبيعته حتى لا يلزم الا الاول الا ان
محذوره اشد واظهر وعلى ما حققناه لا حاجة اليه بما وجهه ويمكن ان يقال الغرض
من التقيد في هذا الكلام دفع ما سبق من الايراد عليه بوجه آخر غير ما ذكرنا
وح معنى الكلام ان الغرض من ذلك القيد هو التنبيه على ان المعتبر في صيغة
التفضيل هو الزيادة بوجه ما اذ لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه او الزيادة
في اصل الفضل لم يتناول المتعدد بل يقتضي ان لا يتحقق في احد او يتحقق في فرد واللازم
تفضيل المفضول فظهر التطبيق واما على ذكرنا هو الموافق لكلامه
في الحاشية الجديدة فلا حاجة فيه الى ذلك بل الظاهر ان الغرض منه مجرد دفع
توهم ارادة الزيادة من جميع الوجوه كما ذكرنا وكان قد اشار الى الاول
نظرا الى جانب اللفظ ولاحظ انه كما حصل المفضل عليه على توجيه جميع ما عدا كل
واحد واحد من المفضل لا ما عدا المجموع واذا حمل المفضل عليه ذلك لزم تفضيل

7

المفضول والنسبة المخبة المذكورة فالائق ان يحمل الغرض منه دفع ذلك لانه هو
الذي يحتاج اليه لا دفع ذلك التوهم المذكور فظهر انه هو المناسب معنى وان كان ما ذكره
هو الظاهر لفظا ثم انه قد يتوهم ان المغيرة اصل التفضيل على المتوهم
السيد الخ وقد ذكره في حاشية الكتاب بهذه العبارة او قوله وذلك ليس معنى
ثم انه غير مسلم انما كل المعنى بعض الزيادة في مدلول الفعل كما ان الضارب
يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف بقسم منه كذلك الاضرب يدل على
الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة قسم منه اذ العالم
يدل على شخص ... ومن البين ان الا ... لا ... معنى الفعل ...
الاخر الا اذا كان لمن هذا المعنى ... الاخر منه وزيادة فلا يدخل فيه فهو
يكون زائدا في قسم من معناه ولا يكون زائدا في معناه واذا اريد الزيادة
بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زائدا في مدلوله بان يكون زائدا في قسم منه فيكون
معنى ثم انه لا محالة انتهى كلامه وغرض الاستاد ... ما ذكرهما ... لا مزيد عليه
الاكثار والاختصار بحذف كثير من المقدمات واما ثانيا فلانه ... ايراد
اخر على كلامه وهو انه فاسد بحسب الصورة ايضا حيث قابل المنع بالمنع فان قلت
السيد قدس سره ... ان المراد ما ذكره قلت ... ان يقول ان السيد قدس
سره في مقام توجيه كلام المصنف فما ذكره انما هو على سبيل الاحتمال والتجويز
دفعا لما ... من الايراد ... بوجه ... لزوم تفضيل المفضول فكلامه
قدس سره ... فلا يتوجه المنع ... ان يكون الاستاد ... مركبا ... لا يخفى
انه يرد على ما ذكره الاستاد ما لا يرد على ما نقل عن السيد وهو انه يدل
على ان المغيرة في الاصل هو الزيادة في قسم من الفعل وليس كذلك بل الزيادة
بوجه ما وهي كما ... منها ومن الزيادة في اصل الفعل والزيادة من جميع الوجوه

لصدقها

لصدقها على كل واحدة منها ولان زيادة كل واحدة من الال والاصحاب على التابع
في قسم من الكرم غير معلوم بل يحتمل ان يكون واحد منهم زائدا على التابع في اصل الكرم
فقط واحتمل الزيادة في قسم من الفعل كل هذا الاحتمال وهذا لا يرد على السيد
السند فان سابق كلامه وان كان موهما لحمل الزيادة على الزيادة في قسم من
الفعل لان لاحقه صريح في حمله على المعنى الاعم حيث قال يدخل فيه ما لا يكون
زائدا الخ فان لفظ الدخول صريح في تناوله لغيره ايضا ويمكن دفعه عما ذكره
الاستاد بوجهين الاول انه فرق بين ان ذكره الزيادة في قسم من الفعل
موضع الزيادة بوجه ما ليس مبنيا على عدم الفرق بينهما بل هو لبيان المصداق
للزيادة بوجه ما لانها لان صدقها في ضمن احدى الزيادتين الاخريين لما
استلزم تفضيل المفضول على ... محذور وصدقها الا بهذا الفرد فذكره
وفيه نظر اذ لا نسلم ان صدقها في ضمن احديهما يستلزم ذلك المحذور فانه
لو كان واحد منهم زائدا في اصل الفعل على غيره وهو في قسم منه لم يلزم ذلك
اللهم الا ان يقال المراد بالمصداق للزيادة بوجه ما لو صدقت في ضمنه في كل
واحد منهم على وجه واحد لا يلزم محذور فانحصر في هذا الفرد والثاني ان المراد
بقسم من الفعل ليس قسما من اصل الفعل وطبيعته بل قسما من الفعل الماخوذ على الوجه
الاعم منها ومن قسم منها ومن جميع وجوهها فقسما من الفعل كالكرم في الجود
ولا شك ان الزيادة في قسم من الفعل بهذا المعنى شمل الزيادة بوجه ما من الفعل
في العموم فلا ايراد فان قلت على الوجهين لا وجه لما ذكره في الجواب بل لا
يحصل فان محصل الاعتراض ان المعتبر في الفعل ليس هو الزيادة بوجه ما
وقد حمله عليها فالجواب بان المعتبر فيه هو الزيادة في فرد من افراد الاحد
لا ينطبق عليه بل فيه اعتراف بورود السؤال قلت يمكن تطبيقه عليه بحمل

واحد من الوجهين المذكورين ايضا اما الاول فبان نحو ما ذكره من ان مفاد الحدث المعتبر
في المشتقات مفاد النكرة ليس معناه على عدم الفرق بينهما بل هو لبيان مصداق معاني
ذلك الحدث فان مفاده وان لم يكن الا الطبيعة من حيث هي الا ان مصداقه
هو الفرد المنتشر بناء على ان الطبيعة لا يمكن وجودها في الخارج الا في ضمن فرد ما وكذا
الخ واما الثاني فبان نقول حتى اراد بالفرد المنتشر الفرد المنتشر من الحدث المأخوذ على وجهه
الجنس لا ما هو كذلك بالنظر الى اصل الحدث وطبيعته ولهذا المراد من قوله فرد من افراد
المصدر فظهر الانطباق لا يقال قد صرح صاحب المفتاح بان الاجماع واقع على ان المصادر
الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي فالقول بكون الحدث المعتبر في المشتقات
موضوعا لما هو اعم منها خلاف ما عليه الاجماع لانا نقول هذا وارد على تقدير عدم حمل
كلامه على ما ذكرنا ايضا فان الاجماع اذا وقع على كونها موضوعة للطبيعة من حيث
هي كان القول بوضعها للفرد منها ايضا خلاف الاجماع فوجب الحمل على ما ذكرنا
دفعا لورود الايراد   في الحاشية لذلك جاز ان يقال زيد اعلم من عمرو
في الطب وعمرو اعلم منه في الفقه لكن جاز في توجيهين احدهما ان الاعلم
ههنا ليس بمعنى الذي يكون مستعملا في معنى وليس [illegible] الا الزيادة في قسم
من الفضل والثاني ان معناه لو كان الزيادة في اصل الفضل كان قولك زيد اعلم
من عمرو في الطب مستلزما لان لا يكون عمرو اعلم منه فلا يصح تفضيل عمرو
عليه في علم الفقه والا لزم تفضيل المفضول على الفاضل وعلى الاول يكون ما
ذكره مثالين فالمراد بالقول القول بكل واحد منهما وعلى الثاني وهو الظاهر يكون
مثالا واحدا فالمراد بالقول القول بالمجموع لا يقال لم لا يجوز ان يكون معنى الصيغة الزيادة
بوجه ما ان حصل المعتبر ان المعتبر فيها الزيادة في قسم من اقسام طبيعة المصدر
وان حصل ان المعتبر فيها الزيادة بوجه ما فلم لا يجوز ان يكون معناه الزيادة

في قسم من قسميها فان الحمل على كلا المعنيين صحيح ههنا وعلى التقديرين فلا يثبت المدعى لانا نقول
المدعى شق ثالث وهو عدم اعتبار الزيادة في اصل الفضل فيها بمعنى ان قوله فالزيادة
المعتبرة في صيغة التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد المصدر ان تلك الزيادة ليست
هي الزيادة في اصل المصدر كما هو الحق المزعوم واراد ولازمه مجازا على انه يمكن ان يختار
الثاني حتى اذا ثبت ان صيغة التفضيل قد يكون بمعنى الزيادة في قسم من الفضل ومعلوم
انها قد تكون بمعنى الزيادة في اصل الفضل والزيادة من جميع الوجوه ايضا فقد ثبت
ان المعتبر فيها الزيادة بوجه ما بالمعنى المذكور لا يقال لو كان معنى الصيغة ما ذكره فلو قال
سائل اي انت اعلم النحو ان يجاب بكليهما والعارف باللسان لا يشك في
عدم جواز هذا الجواب لانا نقول لا شبهة انه يمكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم
من الاخر بوجه ولا ينكر ذلك عارف باللسان وانما لم يكن الجواب بكليهما تاما
لانه يوهم ان المراد رجحانهما على ثالث نعم يمكن الجواب عما ذكره على الوجهين بان نقول
يجوز ان يكون الاسم ههنا مستعملا في معنى الزيادة في قسم الفضل مجازا او مستعملا
في معنى الزيادة على تقدير الحمل بعدم جواز تعلق الى بالعلم المفهوم من اعلم لان العلم
لا يتعدى بكلمة الى فهو متعلق بالزيادة المعتبرة فيه فيكون الكلام مبنيا على تجريد اعلم
عن معنى الحدث وخارجا عن محل النزاع وذكر السيد ان اعلم في الطب بمعنى الا طب
اذ لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل لا يقال هذا التاويل لا يجري في جميع الصور كما لو
فرض ان زيدا اعلم من عمرو في بعض العلوم لا بعينه وعمرو اعلم منه في بعض اخر كذلك
لان ذلك نعم اذ غاية الامر انه لم يوضع لفظ موضوع دال على الزيادة في بعض العلوم
لا على التعيين ولا يلزم من ذلك عدم جواز قصد هذا المعنى وهو ظاهر نعم يرد عليه ان
اصل الفضل في الاعلم ليس هو علم الطب كما في الاطب لعدم كونه مستفادا منه
بل انما يستفاد من القيد معا فكيف يكون ههنا بمعنى الزيادة في اصل الفضل لا

ان يق ليس غرضه ان اصل الفصل هنا هو علم الطب فهو بمعنى الزياده في اصل الفصل 9
بل اراد ما ذكرنا من الوجهين في الجواب وايضا انا حقينا في حل هذه الحاشيه
اثر الناظرين وبنينا الكلام على عدم الفرق بين الزياده في طبيعه الفصل من حيث
هي والزياده في طبيعه الفصل المقرونه بخصوصيه قسم منه كما يظهر بالتامل في اكثر ما
اسلفنا من الكلام والتحقيق ان هناك زيادات ثلثه الاول الزياده في الفصل بشرط
شي اي بشرط خصوصيه قسم منه كزياده زيد على عمرو في علم الطب مثلا وهي الزياده
في قسم الفصل والثاني الزياده في الفصل بشرط لا شي اي بشرط عدم خصوصيه قسم منه كزياده
زيد على عمرو في العلم اذا فرض ان زيدا يعلم الطب والفقه وعمرو لا يعلم الا
الفقه وكان علم عمرو بالفقه مساويا لعلم زيد وهي الزياده في الغير الكلية
والثالث الزياده في الفصل لا بشرط شي اي لا بشرط خصوصيه قسم منه ولا بشرط
عدمها بل بوجه مطلق على وجه يصح لكل منهما وهذه الزياده هي التي تسمى الزياده
في الطبيعه من حيث هي وهي مغايره لهما وليس واحد من كل منهما مطلق وبين
الاولين مباينه بحسب الصدق وعموم وخصوص من وجه بحسب التحقق اذا عرفت
ذلك فنقول المعتبر في فصل الفصل هو الزياده بالمعنى الاخير لا الزياده بالمعنى الاول
ولا بالمعنى الثاني لصحه الاطلاق على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقه والاشتراك والمجاز
كلاهما خلاف الاصل ولان المعتبر الزياده في مدلول المصدر وهو الطبيعه لا بشرط
شي ويمكن حمل كلام الاستاد في حل الحاشيه على ما يوافق ذلك من غير تكلف
بان يق مراده بالزياده بوجه ما الزياده في اصل الفصل وطبيعته من حيث هي اي
الطبيعه لا بشرط شي سواء كانت متحققه في ضمن المعنى الاول او المعنى الثاني او
كانت من جميع الحيثيات او بعضها وهذا هو معنى الصيغه بالحقيقه واما ما ذكره
في حاشيه الحاشيه فيمكن ان يق انه كلام جدلي ليس تحقيق عنده والله اعلم

عنه في بعض المراتب واختار ان الحدث المعتبر في صيغه التفضيل بمعنى اصل الفصل وطبيعته
من حيث هي لكن الزياده في فرد من الفصل يستلزم الزياده فيها بل انها عينها
او بوجه مثل ما ذكرنا سابقا فظهر ان قوله مفاد الحدث المعتبر في المشتقات
مفاد الفرد المنتشر بيان لمصداق ذلك الحدث فيها والمراد بالزياده في قسم
من الفصل في فرد من افراد المصدر الزياده في قسم من طبيعه الفصل لا بشرط شي فيشمل
كلا القسمين الاولين للزياده ويرجع محصلها الى الزياده في الطبيعه من حيث هي الذي
هو معنى الصيغه كما عرفت ويما قررنا يندفع عنه ايرادات كثيره عديده الاول ان
القول بان الحدث المعتبر في المشتقات مفاده مفاد الفرد المنتشر خلاف ما اختاره
السيد المحقق بل خلاف ما عليه الاجماع لما نقلت عن صاحب المفتاح ووجه اندفاعه
ظ اذ ما اختاره السيد قدس سره وانعقد عليه الاجماع هو ان الحدث المعتبر في المشتقات
موضوع للطبيعه لا بشرط شي لا الماخوذه بشرط لا شي وهذا هو الذي نفاه
المحشي دون الاول كما عرفت والثاني انه اذا صدق على زيد انه اعلم في الطب
فلا بد ان يصدق عليه الاعلم والا لزم صدق المقيد بدون المطلق ووجه
دفعه ان المطلق لهذا المقيد هو الاعلم بمعنى الطبيعه العلم لا بشرط شي وهو صادق
حيث صدق المقيد وان لم يكن الاعلم بمعنى الزايد في طبيعه العلم بشرط لا شي
صادقا فانه ليس مطلقا بالنسبه اليه بل هو مقيد اخر والثالث ما اورد على ما
رجع اليه واختاره ثانيا كما ذكرنا حيث قيل انا سلمنا انه يصدق اتصاف
الطبيعه الزياده في ضمن اتصاف فرد منها لكن صيغه التفضيل موضوعه لزياده
الطبيعه من حيث هي لا الزياده الناشيه من فرد منها ثم استدل عليه بانه
اذا اطلق اعلم ولم يذكر معه شي اخر يتبادر منه الا الفهم الزياده في اصل الفصل من
حيث هو والتبادر من اقوى امارات الحقيقه ووجه انه فاطه انه ان اريد

بوضع الصيغة للزيادة المطلقة من حيث هي وضعها للزيادة في الطبيعة لا بشرط شي فلم يكن الا كونه
نقضا كما لا يخفى وان اريد وضعها للزيادة في الطبيعة بشرط لا شي فلم يرد ما ذكره من الدليل
لا دال عليه فان المتبادر من اطلاق الاعلم هو الزيادة في الفضل لا بشرط شي دون
الزيادة بشرط لا شي واذا رجعت الى ما تلونا عليك فيما سبق عسى ان يظهر لك
باحتضار دفع بعض ايرادات اخر فلا نطول بتفصيل ذلك فيشتمل ... في الكتاب
اذ لا تجوز في المجاز فيه بحث لان نقضه هذا التكلف هذا المجاز ان كان دفع تفضيل
المفضول عليه اولا انه لا حاجة لا ذلك بل هو مدفوع بان ابل التفضيل المضاف
المستعمل بالمعنى الشائع الكثير اذا كان الموصوف متعددا يقصد به الزيادة على ما عدا
الجميع لا ما عدا كل واحد حتى يلزم ذلك المحذور وثانيا انه يلزم ح استدراك
اكثر المقدمات اذ يكون في الجواب عن نظر الشارح ان يق وذلك ليس معنى حقيقيا
كما ظنه حتى يرد انه معنى ثالث بل معنى مجازي فالتعرض لما عداه من كون المراد
بالزيادة في الجواب الزيادة بوجه ما وكونه تحقيقا للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة مع قطع
النظر عن الاضافة وسائر ما يتعلق به مستدرك اذ قد عرفت ان حل كلامه
تدريس وحمل ما فهمه الشارح من تفضيل المفضول ايضا اللهم الا ان يق ليس عرض
ذلك تتميم ما في اصل الجواب بل ذكره ايراد كلام اخر نفيه اعتراف بورود الايراد
وان كان دفع توهم اعتبار الزيادة من جميع الوجوه في مفهوم الصيغة فيرد عليه
ان ارتكاب المجاز في الكلام وصرفه عن معناه الحقيقي لدفع توهم غير صحيح في قوة
الخطا وكيف وهو انما يجوز اذا لم يكن صحيحا بدونه لا موهما ما لم يكن كذلك فتدبر
في الحاشية وبالجملة لا وجه للايراد عليه لان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما
ان يكون اعادة لما اورده اولا على سبيل الاجمال وتمهيد له وتقريره انك اذا
عرفت ان المعتبر في الصيغة الزيادة في فرد من افراد المصدر فلا وجه للايراد عليه

بانه معنى ثالث للاضافة فانه تحقيق للزيادة المعتبرة في الصيغة اي تحقيق لمعنى اصل التفضيل
وهو ليس معنى اخر اقسم منه ولا يخفى انه ح لا يرد عليه الا ما يرد على سابقه والثاني ان يكون
ايرادا اخر غير الايرادين السابقين وهو انا سلمنا ان اصل التفضيل ههنا مستعمل في
معناه الحقيقي وان هذا المعنى هو الزيادة في اصل الفضل لكن لا وجه للايراد عليه بانه
معنى ثالث للاضافة فانه تحقيق للزيادة المعتبرة في نفس الصيغة مع قطع النظر عن
الاضافة فلو كان معنى اخر لكان معنى ثالثا للصيغة لا معنى ثالثا للاضافة ويرد عليه
ح ان اصل التفضيل المضاف اما بمعنى الزيادة في اصل الفضل على جميع ما عداه من المضاف
اليه او بمعنى الزيادة في اصل الفضل على جميع ما عداه مطلقا فاذا حمل على الزيادة في
نفس اصل الفضل فلا محالة كان معنى ثالثا للاضافة وجب بان المتبادر من كونه معنى
ثالثا للاضافة ح ان الاضافة لما دخل فيه وهذا المعنى ليس كذلك ورد بان اللازم
ح حمل كلامه على خلاف ما هو المتبادر منه لا دفع نظره وايضا انه لم يحكم بانه معنى ثالث
بل حمل الشارح كلامه عليه ولعله لم يرضه وكان حاصل كلامه ان هذا اسم التفضيل
المضاف ولا شي منه يكون بمعنى الزيادة في الجواب هذا ايضا لا كرامة المنع لا يوجه الحكم
الموجه بانه معنى ثالث على ان يقول ليس ايرادي هذا الا على الموجه لا بالقول الا ايراد
عليه ايضا اذ يمكن ان يكون حكمه بانه معنى ثالث للاضافة على سبيل الاحتمال والتجويز
فكانه قال هذا المعنى معنى ثالث للاضافة ان كانت الاضافة لها دخل فيه ومعنى ثالث
للصيغة ان لم يكن لها دخل وهذا يجري في اصل الجواب ايضا لكن لا يخفى انه لا يدفع
حمل الكلام على خلاف المتبادر فان المتبادر من الحكم على الشي بامر هو الجزم به لا ما ذكر
فلو عاد السائل وقال ما ذكرته ايضا خلاف المتبادر فان كونه معنى ثالثا للاضافة خلاف
المتبادر منه انما هو على سبيل الاحتمال والتجويز فكان في تلك يلزم خلاف المتبادر
في المحكوم به ان كان الحكم المذكور على سبيل الجزم وفي الحكم ان لم يكن كذلك لا بعد

لهذا الكلام مجال على هذا فيمكن ان يقال ليس مرضيه في هذه المرتبه بيان عدم
صحة الكلام بل عدم حسنه فان الحكم بانه مبني على ثالث انما يحسن اذا كان مبنيا على
الجزم مع مرضيه الاضافه وشيء مما ذكرتموه لا يقدح في ذلك فانه يحتمل الايراد ذكر الكلام
في تعبير حسن المردي واعلم ان حمل التفضيل المضاف ههنا اذا كان الموصوف
به ما يتناول المتعدد فلابد اما ان يقصد به زيادة كل واحد واحد على ما عدا الكل واحدا
واحدا او على ما عدا المجموع او زيادة المجموع على ما عدا المجموع او على ما عدا الكل واحدا
واحدا والاول ما اختاره الاستاد في توجيه كلامه قدس سره كما حققناه ويرد
عليه بعد ما مر ان حمل الافضل المذكور عليه خروج عن قاعدة استعماله المعروف فان
قاعدة استعماله ان يقصد به الزيادة على ما عدا المجموع لا على ما عدا الكل واحدا واحدا
والثاني ما اختاره بعض الفضلاء فانه ذهب الى ان معناه زيادة كل واحد واحد
على ما عدا المجموع لا على ما عدا الكل واحدا واحدا وفيه ما في الجواب لبيان ان المراد زيادة
كل واحد على من عدا المجموع اعم من ان يكون باعتبار كل واحد او باعتبار
المجموع وتحققها في ضمن الثالث وفائدته دفع توهم ارادة الاول ويحتمل ان قصده في الجواب
على هذا المعنى المفضل عليه وهو لم يكن مذكورا في كلامه قدس سره والثالث
ما اختاره السيد حيث ذهب الى ان معناه زيادة المجموع على من عدا هذا المجموع وفيه
ما في الجواب لبيان ان المراد زيادة المجموع اعم من ان يكون باعتبار كل واحد واحد
من اجزائه او باعتبار المجموع لكن تحققه في ضمن زيادة المجموع من حيث هو
مجموع وفائدته دفع توهم ان المراد الزيادة باعتبار كل واحد واحد ويحتمل عليه
او لانه لا يتحقق الصلوة في كل واحد فلا يحصل فيه كل واحد وثانيا انما اذا
صدق لا حاجة فالمتعارف قصد انتسابه لا لكل واحد واحد وثالثا ان حمل
الكلام على الاستغراق بمعنى المجموع محال لا يساعده الاستغراق والرابع وكان

حالكن توجيه كلامه قدس سره بان يقال قصده في الجواب لبيان ان المراد زيادة
المجموع على الوجه المسلم لكن تحققه في ضمن الزيادة باعتبار كل واحد واحد كما ان
المجموع من حيث هو مجموع الا انه يرد عليه انه خروج عن المتعارف فانه جانب المفضل
بالمفضل عليه مما يلزم في تفضيل المفضول ايضا اللهم الا ان يراد بالزيادة
بوجه ما كما في توجيه الاستاد ولهذا لم يذهب اليه احد فان افعل الذي يستفاد
من كلام النحاة انه اذا اريد تفضيل جماعة على من عداهم يجب ان يؤخذ المفضل
مجموعا والمفضل عليه جماعة جماعة قال الرضي في بحث الاضافة نعم اي رجل اي قسم
من اقسام الرجال اذا قسموا رجلا رجلا واي رجلين اي قسم من الجنس اذا
قسموا رجلين رجلين واي رجال اي قسم من اقسام هذا الجنس اذا قسموا صنفا صنفا
رجالا رجالا وكذا افعل كقولك زيد افضل رجل اي افضل اقسام هذا الجنس اذا
كان كل قسم منه رجلا والزيدان افضل رجلين اي افضل اقسام هذا الجنس اذا
كان كل قسم رجلين والزيدون افضل رجال اي افضل اقسام هذا الجنس اذا
كان كل قسم رجالا فافعل التفضيل سواء اضيف الى المعرفه او الى النكره فهو لبعض
صاحبه على كل ما هو بعض من اجزائها بعده افرادا وتثنية وجمعا انتهى كلامه و
بمثله قد صرح غيره كصاحب اللباب في شرح اللب وبذلك ينهدم مبنى التوجيهات
الثلثة لكلامه قدس سره الذي اختاره الاستاد والذي اختاره بعض الفضلاء
فلانه قال لا تفضيل كل واحد واحد واما الذي اختاره السيد فلانه لم يؤخذ المفضل عليه
جماعة جماعة كما يظهر من كلامه قلت غاية ما يستفاد من كلامهم كما يظهر بالتامل فيه
ان المفضل اذا كان جمعا او مفردا مستغرقا استغراقا بمعنى المجموع يجب ان يؤخذ
المفضل عليه جماعة وهذا احتمال لا يورث قدحا في شيء من التوجيهات المذكورة
اما في الاولين فلان المفضل فيهما وان كان مفردا مستغرقا لكن استغراقا بمعنى كل

واحد لا بمعنى المجموع واما في الثالث فلان مكان احد المعطوفين عليه حادا حادا و ليس فيه
ما يدل على خلافه نعم تحرّ ان الاولى في الثالث ان يأتي بقيد في الجملة ليبان ان
تفصيل الجماعة قد يكون باعتبار ماهية مشتركة بينها وبين احادها وقد يكون
باعتبار ماهية غير مشتركة لكن تحقق ذلك ههنا خفي الا ان يقويه اشتراك استحقاق
الصلوة بينهما وبين احادها فتامل تعرف توجيه كلامه قدس سره وجوه اخر تركناها
خوفا للاطالة وهذا اولى لفظا اى دون غيره من الاحتمال وفيه رد على الشارح حيث
اخر هذا الاحتمال عن الاحتمالين الاخرين وادرجه تحت قوله ويحتمل اشارة الى ان
المناسب خلاف ذلك بل على السيد قدس سره ايضا حيث ذهب الى ان الموصوف
ههنا امر متناول للمتعدد وجعل كلمة ما في كلام الشارح للاخير بسبب تقديم الاحتمالين
ليكون فيه اشارة الى ذلك ايضا بالواو في قوله بل وان لا يكون لما لحكم على
العطف فان قيل هذا خلاف الظاهر اذ في اكثر النسخ ليس التصريح باسم الله تعالى وباسم
النبي عم فالمناسب عدم التصريح باسمهما ههنا ايضا تنبيها على قوة اختصاص الحكم لكاتب
عم كان في النسخ الاولين قلت المتعارف المشهور عدم تخصيص الصلوة بعد التسمية
بواحد معين فلو اريد ذلك ينبغي التعرض له لئلا يقع الغلط فلذا ذكر الموصوف ههنا
وليس مثل ذلك في الاولين فذكره فيهما لا يليق الحديث المعمول على تعدد يحكم
يدل على حرمة الفصل لا على كراهته فينبغي ان نقول بدل قوله يكرهون ويحرمون
لانا نقول الكراهة في كلامه محمول على الحرمة او الحديث محمول على المبالغة كيف لا و
قد وقع ذلك الفصل في كثير من الادعية والكتب كما لا يخفى على من نظر فيها وايضا حرمة
المستبعد جدا ان يلزم الحرمان من شفاعة بمجرد ذلك كيف والحرمان مهالك فهذا
هذا توجيه على وجه يكون حسنا ما لا ادعاء الانسان من اللطف ويمكن توجيهه بوجه
اخر مثل ان يكون معناه ان من صلى علي ولم يصل على آلي لم ينل شفاعتي او معناه ان

فرق

فرق بيني وبين آلي في الدعاء يعني اي من دعا لي ودعا لهم لم ينل شفاعتي او يقال المكتوب
بصورته ها السوم وجملة فاصلة عنه صلى الله عليه وسلم وبين آله عبارة عن عدم جعلها من جملة الدعاء
على ان الفصل بين الشيئين يلزم عدم كون شيء واحد منهما لا يخفى ذلك وقوله وانما اكتفى
بصلى دفع لما يقال ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم استحقاق الصلوة غير مختص بواحد معين فلم وجه
لاختصاص الصلوة بعلي عليه السلام لكن بقي انه يلزم مخالفة ترتيب المصنف وقد اخترنا لا دخل فيما
سبق وقوله اكتفاء بالاصل اما مفعول له لقوله اكتفى او مفعول مطلق والمفعول
له ما هو بعده الله فانه مجيب الى ما سئلت الى لا يخفى ان الاجابة لا يتعدى بالى
فلا بد من اعتبار التضمين بمعنى الميل او الرجوع ايضا ذلك اي مجيب مائلا او راجعا
الى ما سئلت وقوله سئلت بصيغة المجهول اي سالته من سالة الشيء لا من سئلت
عن الشيء اما لفظا فلعدم الحذف في الاول بالنظر الى الثاني واما معنى فلان السوال عن
الشيء انما يناسب معنى الاستفسار مع ان السوال ههنا بمعنى الطلب دون الاستفسار والمراد
بالكلام اما المسائل فالاضافة بيانية واما التصديقات او الملكة فالاضافة لامية ويحتمل
ان يكون بتقدير في بان يراد بالكلام الالفاظ والعبارات الواقعة في ذلك العلم
ثم المراد بمسائل الكلام مسائله مطلقا سواء كانت اعتقادية اي متعلقة بالاعتقاد او لا
والمقصود من مرام الاعتقاد وتلك مسائل الاجتهاد والمسائل الاعتقادية فهو من قبيل التخصيص
بعد التعميم والمراد بالغور حقائق تلك المسائل وبالنكت دقائقها وقوله لما فاد في الدليل
اليه متعلق بمسائله مطلقا وقوله وقوى اعتمادي عليه متعلق بالمسائل المتعلقة بالاعتقاد على
طريق اللف والنشر اي انه مجيب من مسائل الكلام مطلقا لما ادى في الدليل اليه
ومشير من مسائل الاعتقاد اي ما قوي اعتمادي عليه وقوله واعم اهل العصر السداد
والى الجمود من اليوم المعاد ايضا من قبيل اللف والنشر المرتب فالاول متعلق
بالمسائل مطلقا والثاني بالمسائل الاعتقادية وقوله وحجة تحريه العقائد وتبعة

على ستة مقاصد من قبيل اللف والنشر المشوش فالاول متعلق بالثاني والثاني متعلق بالاول
والثالث بالمطلوب الشفعي ويكون قوله المقصد الاول الى قوله وبحثه على ستة
مقاصد بعض التكرر لطف هذا التوجيه ويمكن ان يكون قوله من فوائد الاعتقاد
اشارة الى احوال المبدأ وقوله وبكت مسائل الاجتهاد اشارة الى احوال المعاد
ويكون قوله حاكما على الدليل السمع قرينة من قبيل اللف والنشر المرتب بالنسبة اليها
وكذا قوله واسنده بسبل العصمة والسداد مع قرينة لكن الاول اظهر بالنسبة الى الكلام المتن
وان كان هذا اربط بالنظر الى كلام الشرح فافهم   الشارح قوله العلم باحوال المبدأ الى
يحتمل ان يكون قوله باحوال المبدأ متعلقا بالمطلب الاعلى وقوله والمعاد بالمقصد الاقصى
على ترتيب اللف والنشر وان يكون المجموع متعلقا بالمجموع وعلى التقديرين فالوجه في
رجحانها على ساير المباحث اما باعتبار رجحان ما لهما في نفسها كما هو اشارة الى استناد
او باعتبار رجحان مالهما بالنظر الى اهل العلم كما ذهب اليه الشيخ منه اما مكان
الشك فان عنوان ... احوال المعاد وان كان لها رجحان ما بهذا الوجهين بالنظر
الى غيرها لكن لا يظهر ذلك في احوال المعاد اصلا كيف ومن الغير احوال النبي والامام
ورجحانها عليها غير معلوم وقد يجاب بان المقصود في احوال المعاد هو الوجه الاول اذ
المراد احوال الواجب باعتبار النشأة الاخرة كما ان المراد باحوال المبدأ احواله بحسب
النشأة الاولى ورد بان مثل هذا التاويل يجري في احوال النبي ص والامام ع ايضا
فلا رجحان لشيء منها على الاخرى اللهم الا ان يدعى ان هذه الاحوال من جملة احوال
المبدأ ويمكن ان يتوجه في احوال المعاد وان كان هو الشان الالاء في
وجه تناول النبي والامام ايضا فيكون الحكم والالم لعموم الحد وشرف ويتناول
المراد بالمقصد الاقصى ما ينتهي اليه المقاصد ومن فوائد بعث النبي ص ونصب الامام
العلم باحوال المعاد بالسمع منهم فاحوالهما لها ذريعة الى ذلك فالعلم باحوال المعاد

مقصد

مقصد اقصى المعنى المذكور بالنسبة الى احوالهما هذا وقوله المعرفة المعارف الالهية هو الغرض
لعله قصر النبي ص على المعلم كنت لاسمي و زال العزة دون قصر المعلم على النبي ص هذا وفضل
المسند اليه لقصر المسند عليه دون عكسه كما تقرر في موضعه فلا يرد ان كون المعلم
منحصرا في النبي بالاتفاق يأتي قوله والامام ايضا عند بعض على ان قوله والامام عطف
على النبي فلو كان المسند قصر المعلم كان قصره عليهما معا ولا محذور ايضا اذ قوله
بالاتفاق معناه هذا اي كون المعلم نبيا بالاتفاق وكذا قوله عند بعض ثم لو كان
المقصود قصره على كل منهما يمكن جعل انما فيها للقياس الى ما عداهما من الامر فمن محذور
والمراد بالاستنباط في قوله انما يستنبط من احوال الممكن الاعم من ان يكون بالذات
او بالواسطة فلا يرد ان التوحيد كذا يستنبط من الوجوب الذاتي وكذا كون الصفات عينا
للذات فلا يصح الحصر المستفاد من قوله انما على ان الحصر يحتمل ان يكون بالنسبة الى ما بعد
مقدمة الكلام اي انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن لا متعلق بامور عامة او غيرها ولك
في قوله اما بامور عامة مطلوبة الى ذلك البحث اما متلبس بامور عامة الخ ونحو ذلك يكون
الامور العامة محمولات في بابها ويحتمل ان هذا الكلام ذكر في هذا العنوان الا
ان يقال معناه ان ذلك البحث اما البحث عن احوال امور عامة وغيرها ثم لا يخفى
ان هذا يقتضي ان يكون الامور العامة هي الامور الصادقة على الممكنات كالموجود
والممكن دون الوجوب والامكان ليكون البحث عنها بحثا عن الممكنات كما
ان الامور الخاصة هي مثل الجوهر والعرض لا الجوهرية والعرضية وهذا مؤيد لما ذهب
اليه الاستاد من كون الامور العامة مشتقات دون المبادي كما سيجي مستقل باكثر
ما علم من احوال المبدأ الخ انما قال باكثر ما علم لان استقلال العقل باكثر احوال المبدأ
مطلقا غير معلوم لجواز ان يكون له احوال كثيرة غير معلومة لم يكن العقل مستقلا باثباتها
زائدة على ما يستقل باثباته هو قال باكثر احوال المبدأ الا انه لا يطرف اليه المنع

ولا يخفى ان ما ذكره هذا القائل يرجع الى دعوى ان الاطلاع انما يكون في اكثر احوال المعاد وحالا
يستقل باثباته العقل لكان اظهر والثانية انه لو قال وبعض احوال المعاد مما يستقل
باثباته العقل لكان اظهر وما اورده السيد وبقوله الظاهر ان مراده الخ ايراد على ما
ذكره في اثبات الدعوى الاولى وكذا اصل قوله ولا يخفى الخ بالنسبة الى الدعوى الثانية
هذا توجيه على سؤال ما نظر الناظرون ثم ردوا عليه وسيأتي توجيهه بوجه آخر وقوله
وما يحتاج اليه منع لما ذكره في اثبات الدعوى الاولى من قوله لا العقل يستقل باكثر
احوال المعاد وتم كلام القائل في بيان الدعوى الاولى يحتمل وجهين احدهما وهو
الظاهر ان يكون مراده بالمعاد المعاد المطلق وجعل بقاء النفس بعد خراب البدن من احواله
بناء على ما سيأتي من بعض المعاد الروحاني والثاني ان يكون مراده المعاد الجسماني وجعل
المعاد الروحاني من احواله بناء على ما كان له نوع تعلق به وما ذكره السيد في توجيه
الظاهر ان مراده ناظر الى الوجه الاول وما ذكره بقوله وبقاء النفس بعد خراب البدن
ناظر الى الثاني والظاهر المستفاد من قوله فان المقصد الخاص من علم الكلام الخ
بالنسبة الى المعاد الروحاني فانه ليس مقصدا خاصا بعلم الكلام في جانب الذات
وان كان من حيث هو مسئلة كلية من كل مسئلة من جزئي علم كان في ههنا
التفصيل وعدم كونه مقصدا خاصا اما بعدم كونه خاصا او بعدم كونه مقصدا او الا
كان في ظهور الجسماني وان كان المحقق في الواقع هو الكلام على ما صرح به السيد
في الحاشية الجديدة وفيه كلام لان مذهب جمهور المتكلمين والصوفية كما صرح به السيد
قدس سره في شرح المواقف اثبات الجسماني والروحاني معا فكيف لا يكون
المعاد الروحاني مقصدا من علم الكلام اصلا ولعله وجه دفع لذلك وجه يقول
بل هو المتبادر ان الروحاني مما اختلف فيه اهل الاسلام بخلاف الجسماني فانه
مما اجمعوا عليه بل هو ضروري الدين ومنكره كافر والروحاني لم يتعارف عندهم العقد

بعنوان

بعنوان المعاد فالمتبادر منه ليس سوى الجسماني وقوله وان كان له نوع تعلق به هو ان بقاء
الروح بعد خراب البدن وصف تعلق بالمعاد بحال متعلقه والوصف بحال متعلق الشيء وان
لم يكن وصفا لذلك الشيء حقيقة الا انه مثال الوصف ثابت له كما حققه السيد الشريف
قدس سره فيكون له نوع تعلق به او ان احوال المعاد الروحاني له تعلق بالمعاد المطلق
لكونها عارضة له لا مر خفي وهو بالمعاد الجسماني تعلق بالخاص او ان الروح له تعلق بالجسم
المتعلق بالمعاد الجسماني في الجملة وبقاء الروح له تعلق بالروح وقوله في عدم استقلال العقل
باستقلاله في دخل مقدر كانه قيل اذا كان العقل غير مستقل ببعض احوال المبدأ وحمل
كلام الشارح على الاستقلال في بعضها لزم توقف اثبات تلك الاحوال ايضا على السماع من
المعلوم ضمني بتقدم النبوات عليها وذلك يوجب القدح في الترتيب فاجاب بما ذكره وقوله
ما ذكره الشارح الجليل ظاهر في المنع على الحجة ما ذكره من المعارضة والمنع على ترتيب اللف
والنشر بان يكون الاظهر به منعا على ما ذكره من المعارضة والاحوط على ما ذكره من
المنع كانه قال ما ذكره الشارح اظهر في اثبات المقصود لما ذكرنا من المعارضة واحوط
في الاجتناب عن الاعتراض بما ذكرنا من المنع ويحتمل ان يكون الجميع منعا على المنع
فقط ووجهه غير خفي وفيه تدقيق اما كونه اظهر فانه لم يدع الاكثرية لا اثباتها متعذر او
متعسر واما كونه احوط فلانه لا دخل لعدم استقلال العقل ببعض احوال المبدأ في وجه
الكفر والترتيب بل انما يتوهم انه يخل به كما مر هذا شرح كلامه رحمه الله فلنشرع فيما فيه
من الايراد وهو من وجوه الاول ان تبادر الجسماني من المعاد لا يقدح في امكان حمله
على المعنى الاعم وهذا كاف في الظهور مما ذكره هذا القائل واجيب بان في ما
المتبادر ومراعاته حقه بخلاف ما ذكره الشارح فانه يمكن ذلك كما يظهر من الثاني
ويمكن ان يتحقق مراده انه لو قال واكثر احوال المعاد المطلق وبعض احوال المبدأ
لما وقع سقط هذا الجواب لكنه تكلف جدا والثاني ان من قوله ولا يحتاج الى السمع انه

ثبت لان هذا القايل انه استفاد من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدا وليس كذلك
فان مراده انه لما حصر الشارح المقصد الاقصى من علم الكلام في البحث عن احوال المبدا والمعاد وبعض
لسان احتياج في علم الكلام الى البحث عن احوال النبي عم والامام عم وثبت الاحتياج
اليهما من جهة ان احوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل وكان بعض احوال المعاد
المبدا ايضا مما لا يستقل باثباته العقل كان ينبغي ان يضم تلك الاحوال الى احوال
المعاد ويحكم على الجميع بعدم استقلال العقل فيها حتى يثبت الاحتياج اليهما من جهة
كل المقصدين مسلما انه كذلك لكن لا ينافي ما ذكره احتمال الحمل على الجميع وهذا كاف
في اثبات ما ادعاه كما لا يخفى والجواب ان هذا انما يرد ان لو كان قوله ولكثر
الخ ايرادا اخر على كلام هذا القايل بان ما ذكره في المبدا ليس اظهر مما ذكره في
كما كان قوله الظاهر الخ ايرادا على ما ذكره في المعاد بهذا الوجه وهو غير لازم اذ
يمكن ان يقال انه بعد ما دفع ما اورده القايل على كلام الشارح في المعاد بما توهم
ورود ايراد مشترك على ما ذكره في المبدا ايضا توجه لا يرد على ذلك ثم رجع عنه
الى الكلام الاخر فغرضه منه تحقيق حال واقع لا يتعلق له بالايراد والسؤال فانه رفع عنه ذلك
بل نقول يمكن ان يجعل قوله الظاهر الخ على ذلك حتى يندفع الايراد الاول ايضا لكن
هذا الى آخر ما علم من كلامه في الحاشية الجديدة فان حمل قول الشارح مما يستقل
بالعقل بعد حصر المقصد الاقصى من علم الكلام في البحث عن احوال المبدا والمعاد والحكم
على جميع احوال المعاد بانه مما لا يستقل باثباته العقل على ان المراد مما يستقل
به العقل جميع احوال المبدا حتى لا يلزم الاهمال في البيان وتوافق النظر
ان قلت يمكن منعه وانما يتم لو لم يغير الاسلوب في احوال المبدا ولما غير
حيث قال مما يستقل بالعقل ولم يقل حيث ما قال في احوال المعاد دل على التفاوت
بينهما وعدم ارادة توافقهما قلت التفاوت بينهما ظاهر لظهور ان المراد ليس استقلال العقل بجميع

احوال المبدا بل بعضها دون بعض فتامل والثالث ان ما اورده من المنع
ما يجادبه فان مراده من قوله بل اكثر احوال المعاد اكثر ما علم من احوال الا على قياس ما
ذكره في المبدا ولا شك ان ما علم من احوال الجسماني اكثر مما علم من احوال الروحاني
كيف لا وفي السؤال والجواب والميزان والحساب والصراط وغير ذلك مما علم من الشارع
واحوال الروحاني على ما يعلم من كتبهم ضعيف بالنسبة اليها وجوابه انهم قرروا ان كل حال
علم من الشارع الجسماني ما لا الروحاني ويؤولون الظواهر الدالة على الجسماني التي تمكن تاويل
الروحاني فيكون ما علم من احوال الجسماني اكثر مما علم من احوال الروحاني ايضا من معلوم
في الحاشية المراد بالمعاد الجسماني جمع الاجزاء المتفرقة اي على مذهب المعتزلة ومن
تبعه فانهم لم يقولوا بان الجسم ينعدم ثم يوجد لامتناع اعادة المعدوم عندهم —٢
بل يتفرق ثم في الحشر يجمع ويؤلف كقصة ابراهيم عم وسيتحقق ذلك ثمة فيه
اثبات بعد ابطال والروحاني وجود الروح اي النفس الناطقة بعد فوت البدن وخرابه
لا بقاؤها بعد خرابها فانه يكون حالا من احواله لا نفسه وفرق ما بينهما ظ فان البقاء
هو الوجود في الزمان الثاني فسقط ما توهم ان بقاء النفس بعد خراب البدن
نفس المعاد الروحاني فلا يصح عده حالا من احواله لكن بقي ان اطلق المعاد على
هذين المعنيين باي وجه فانه انما يطلق اذا عدم شيء ثم بعد ما كان موجودا
ثم وجد ويمكن ان يقال ان اطلاق المعاد على الاول باعتبار عود الصفة اذ
لا شك ان الجمع صفة يكون معدومة بعد وجودها ثم يصير موجودة لكن يحتاج
في تصحيح اطلاقه على الثاني الا ان يقال انه منقول من معناه اللغوي الى مطلق المعاد
الشامل للجسماني بسبب وجود المناسبة في بعض افراده هو الجسماني فتامل
في الحاشية قد يتوهم ان قول المص الخ هذا ايراد ذكره السيد السند
على ما ادعاه الاستاد من ظهور الجسماني من المعاد وبيانه كما قرره انه لا شك ان

المراد بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من الجسماني
كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة المتن بقوله والحكمة تقتضي البعث والقول ره
فاقسه ثبوت الجسماني من دين محمد صلعم ولا يذهب عليك ان هذا يشتمل على وجه
لبيان ان المعاد والمبحوث عنه في الكتاب هو الجسم الاول تصريح عبارة
الشرح به والثاني عبارة المتن وما ذكره الاستاد ههنا هو الثاني مع انه رد عليه
اما الرد على الاول فما ذكره في الجديدة وهو انا لا نسلم ان عبارة الشرح صريحة به
فان الشارح ثبت هناك من عنده نفيا للمعاد الروحاني استطرادا وليس
ان ذلك منه كون في المتن ثم انه يمكن حمل الجسم في كلام الشارح وكذا الى قيل
على ما يحقق في ضمن فرديه وهو العام الاصولي وعلى القدر المشترك بينهما وهو
العام المنطقي وما ذكره الاستاد ههنا من قوله لان المذهب في المعاد ثلثة
فلا يصلح ان يكون ردا على التقرير الاول لا على الثاني وما ذكره من قوله
وقوله والحكمة تقتضي البعث الخ يصلح ان يكون على عكس ذلك فظهر ان ما ذكره
غير ارجاعه الى الترديد بان يقال ان اراد بالجسم وهو الثاني من الوجه الاول فيرد
ان قوله والحكمة تقتضي البعث لا يدل على المعاد الروحاني اذ مقتضى الحكمة هو ثبوت
مطلق البعث لا البعث بخصوصه وان اراد به الوجه الثاني فيرد ان قوله والحكمة تقتضي البعث
من قبيل المبادي لاثبات الجسماني وذكر الشيء في فصل بطريق المبادي له ليس
يجعله مسئلة في ذلك الفصل هذا وفي كلامه بحث اما اولا فلان حصر المذاهب في المعاد
في الثلثة بيانا ما صرح به السيد قدس سره في شرح المواقف من ان المذاهب
في المعاد لا يزيد على خمسة وهي تلك الثلثة المذكورة وانكار الجسماني والروحاني
معا كما هو مذهب قدماء الفلاسفة والتوقف فيه كما نقل عن جالينوس وجوابه ان
مراده ان المذاهب في المعاد اثباتا ثلثة وذلك لا ينافي كون المذاهب فيه خمسة

اثباتا ونفيا وتوقفا كما علم من كلامه قدس سره واما ثانيا فلان الحق بالتصديق
ان الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان
الاثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب انما هو للقاطع لا
للسكين كذلك الاثر المترتب على افعال الانسان انما هو للنفس دون البدن
فمقتضى الحكمة هو بعث النفس حتى تصل لاجزاء افعالها من الخير والشر فيتحقق الملكات
التي هي منشأ العدل لا بعث البدن الذي لا تاثير له في شيء من افعال اصلا فظهر
ان قوله لان مقتضى الحكمة هو البعث مطلقا لا الروحاني بخصوصه غير والحمو عنها صحيح فتامل
واما ثالثا فلانا لو سلمنا عن ذلك فلا شك ان كلامه اورد في بحث النفس
بقاء النفس بعد خراب البدن وهو يستلزم المعاد الروحاني قطعا فيلزم ان يتم
اثبات الجسماني والروحاني معا لا الجسماني بخصوصه كما ذكره والجواب ان قوله ههنا
يرد ذلك فان معناه كما قيل ان مذهبه في بحث المعاد اثبات الجسماني بخصوصه
وذلك لا ينافي ايراد بقاء النفس بعد خراب البدن في بحث النفس وهو ظاهر لا
يقال كون مذهبه في هذا الكتاب اثباتهما معا كما يدل عليه بحث النفس والمعاد
يكون قرينة على ان المعاد المبحوث عنه فيه هو الجسم كما ادعاه الشارح لانا نقول
انما يكون كذلك لو وقع البحث عن الروحاني من حيث انه معاد وبعنوان
المعاد وليس كذلك والاظهر ان يحمل معنى قوله ههنا في هذا الكتاب بقرينة قوله
وعلى ان المصنف لم يذهب في هذا الكتاب الى ان مراده ان مذهبه ههنا في المعاد
من حيث انه معاد اثبات الجسماني بخصوصه وذلك لا ينافي كون الروحاني ايضا
مذهبه لكن لا بعنوان انه معاد كما علم من بحث النفس واما رابعا فلان اثبات
الجسماني لا توقف له على قوله والحكمة تقتضي البعث حتى يصلح ان يكون من مباديه وذلك
لان الجسماني ممكن اثباته بمجرد قوله الا ان من غرضه خلفه ذلك بان يقال انه ثابت

لان الضرورة قاضية بانه لا بد ان يحصل لاحد المبادي بل اشارة الى المعاد والروحاني
على وجه حققناه انفا ولكنه امتنع ان نعمم هذا المقام   اراد بالمعارف الالهية
مسائل النوع فمن ذلك دفع ما اورد ههنا من ان قوله والمعلم في المعارف الالهية
اي معرفة ذاته وصفاته كما هو المشهور انما يصح اذا احتاج العقل فيها اليه وهذا
مع كونه مخالفا لما ادعاه ههنا من استقلال العقل باحوال المبدا مناف لما
سيذكره في بحث النظر ان النظر الصحيح في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم
خلافا لاكثر الملاحدة وايضا كون المعلم في تلك المعارف منحصرا في النبي والامام
مع انه غير منطبق بانه لا يوجب توقف البحث عن احوال المعاد على البحث عن
احوال النبي ص والامام ع لعدم كون احوال المعاد منها فتفوت الترتيب
مع انه في صدد بيانه وتقرير الدفع ان المراد بالمعارف الالهية ليس ما هو المشهور
حتى يرد ما ذكر بل المراد ما لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى اي السليقة الوحي او ما
يمكن اليه ولا شك في احتياج العقل فيها الى المعلم وفي كون احوال المعاد منها
فاندفع الايرادات جميعا فان قلت قد ذكر الشارح في ذلك البحث ان المعارف
الالهية معناها اخص حيث قال المراد بالمعارف الالهية معرفة الامور الغائبة عن الحس
لا يجعل المعارف الالهية ههنا على هذا المعنى حتى يحصل التلازم بين كلاميه ولا يرد
ايضا ما ذكر قلت لعدم نظر الا ان قوله والمعلم في المعارف الالهية انما يصح اذا
احتاج العقل في جميعها اليه وعلى هذا المعنى ليس كذلك ضرورة استقلاله في اكثر احوال
المبدا التي هي منها وايضا سكوته في موضع البيان يدل على انحصار المعلم فيها في
النبي والامام وعلى هذا لا ينحصر المعلم الا ان نقول الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
والاستغراق ههنا بمعنى المجموع لا بمعنى كل واحد او تخصيص المعارف بالتي لا يستقل
العقل فيها وههنا بحث اخر وهو ان الشارح صرح في بحث النظر بالاحتياج في احوال

المبدا الى المعلم حيث قال ان نفيه لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا وجه لمعرفته ما هو وبيان
العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستفيد منها النظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما
ذكرنا انما هو احساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
مبني بعض من المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
العلوم الغائبة لا تعلق لها ولا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين
لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى تحصل لنا
مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم
التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب انتهى كلامه فلا شك في مخالفته لما ذكره ههنا
وغاية ما يمكن ان يقال ان ما ذكره ههنا ليس بمحقق عنده لكن لا يخفى ان هذا هو
الحق فان ما ذكره هناك انما يصح اذا لم يكن سبيل الى كسب العلم بذاته و
باحوال ذاته الا بما يتعلق بامور محسوسة وليس كذلك فان الاستدلال بمشاهدة احوال
الممكنات المحسوسة اما بواسطة او بغير واسطة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته الى غير ذلك
مما يستقل العقل فيه وكون الشيء مجردا غائبا عن الحواس لا يوجب عدم حصول
العلم به من طريق ما له حظ من الحواس ولا ترى الى ما قال الاعرابي حين سئل
عنه دليل على معرفة الله البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير   ظاهر العبارة ان
البحث في قسم الامور العامة لا يمكن تقريره بوجهين الاول ان ظاهر كلام الشارح
يتناول البحث عن الاحوال المشتركة بين الواجب والممكن مثل الوجود والعلية
وغيرها اما اولا فلانه اصلا وان احوال الى الممكن المفيدة لم يذكر جميعها
على ذلك واما ثانيا فلانه الاعراض الذاتية من الاحوال وعدم جواز كون
تلك الاعراض اتم فيستلزم خروج تلك الاحوال عن قسم الامور العامة والثاني

ان ملك الاحوال وان كانت داخلة لكن ظاهر العبارة يدل على ان البحث عنها على
وجه لا يساويه الوجوب تقوله الاضافة وليس كذلك وقوله بل يبحث فيه عن الوجود
الى ليشمل ما لكنا كما ان قوله فان ضرورى الى يشمل الاول وفيه نوع حزازة لدلالة ظاهر
على مراده ماذكره الشارح فيما بعد في تقرير البحث على ما يتناول الوجوب والممكن وليس
كذلك كما لا يخفى عليك فلا بد من تقدير لفظا ايضا اوجعل البحث بمعنى البحث عنه الجو
في قوله عن احواله باحوال الممكن الى اخر وهو ان احوال الممكن على هذا الكلام
يصير اعم من احوال الممكن فقط ومن احوال الوجوب والممكن وحمل عليه لا يخلو
عن تعسف وجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الاحوال بمعنى الامر من الذاتية
وليست كذلك بل بمعنى المحمولات غاية الامر انها اعم مما يخص الممكن او يعمه
وغيره ولا تعسف فيه ثم يرد ان المحمول يجب ان يكون عرضا ذاتيا للموضوع
كما بين في محله فيجب ان يكون اعم واشار الى دفعه اى شبهة المشتبه به
عنه وهى هذه الاحوال المذكورة اعراض ذاتية لموضوع العلم ولا يلزم كونها اعراضا
ذاتية لموضوع المسئلة كما توهم وهم انه قد حقق السيد قدس سره في حاشية
المطالع ان الوسط المعتبرة في العرض الذاتي اما وجوده وجودا او عدما ما يلي الوسط
في العروض دون الثبوت والاثبات ومن المعقول ان يكون الجسم عارضا
للاخص لذاته كما زعم ما ليس الى الاربعة والعكس اذ لا معنى العقل ان
يكون الاخص عروضا خاصا للجسم ويكون على عكسه ولو وجب ان يكون
عروض الجسم للاخص بواسطة امر ما ولذلك الجسم لزم الشارح عروض
المفهومات العامة الموضوعة للتبيانات اى هذا اذا كانت تلك المفهومات اعم
من الاجناس العالية لتلك الماهيات كالحكم بالعام على الخاص بالقسام لا كالانسان
والحيوان مثلا وبهذا يظهر اندفاع الايراد من المذكورين بل في الوجه الثاني

ضرالوجهين لظهور ايضا لا ينافى على ان الجسم لا يجوز ان يكون عرضا ذاتيا للاخص
وقد عرفت جوازه ووجه ما نقل عنه في الحاشية كان على سبيل الاستظهار
والسر غير ذلك بل من كون امور العامة موضوعات في قسمها ايضا فتامل
الشارح اى لا يختص بقسم من اقسام الموجود الخ هذا تفسير لكلام الشارح مع ان الواقع
خلافه على انه يجوز كون الاحوال الخاصة مقدمة من نوع النصف وان كانت مختصة
في الرتبة وقوله في النصف وان كانت ثابتة اى ثابتة المحقق به خصصها
حقيقتها او حقا فلا يتأتى في هذا الايراد مباحث كل الجواهر والعرض في باب
واحد على انه وان اورد كل الجواهر والعرض في مقصد واحد الا انه افرد كلا منهما
عن الاخر بالذكر فكانه وضع لكل منهما بابا واحدا اى ذلك المقصد فصح ما ذكره ههنا
من غير ساق قوله فالبحث عن العدم متفرع على ما علم من قوله حتاج لا باب
الى حين ان الحاجة لا المقصد الاول الذكر الاحوال المشتركة بين الثلثة او الاثنين
او على ما ذكره من التغير وفي قوله وعن الامتناع الخ ان الاولى ههنا التفصيل فان
الامتناع كما يكون كيفية لنسبة الوجود الى الماهية يكون كيفية لنسبة العدم اليها ايضا
وكما ان الاول من احوال العدم يكون الثاني من احوال الوجود والجواب ان امتناع
العدم عبارة عن ضرورة الوجود وهو وجوب الوجود بعينه فيستغنى ذكره عن ذكره
كما ان وجوب العدم هو بعينه امتناع الوجود وبعد ذكره لا حاجة الى ذكره وههنا كلام
اخر وهو ان الامتناع ضرورة الطرف المخالف والوجوب ضرورة الطرف الموافق
ولا شك انهما ليستا من صفات الطرف بل من صفات الماهية فهما من احوالها
لا من احواله نعم الضرورة صفة الطرف فهي من احواله كما ان حسن الكلام صفة لزيد
كان الحسن صفة الكلام ويمكن الجواب بان ما ذكره الشارح كلام السيد قدس سره
في حاشية التجريد وهو مبنى على ما ذهب اليه المحقق في حاشية شرح التلخيص من ان

الوصف بحال المتعلق الشيء وصف للمتعلق حقيقة وللشيء مجازا لما هو وصف حقيقي للشيء فيصح بهذا ان يكون
الامتناع والوجوب وصفين للطرف حقيقة وموضوعين لما هو وصف حقيقي لجهة وهو كونها بحيث
يكون طرفها كذا وبما صح ما ذكره على ما هو الحق في الواقع ايضا وان لم يكن صحيحا
على زعمهم نحو كلام التفتازاني في زعمهم فانهم زعموا ان الوصف المذكور وصف الشيء
حقيقة لا للمتعلق فيكونان ح وصفين للجهة لا للطرف ثم بعد ذلك يرد عليهم اخر وهو
انه لا حاجة لما الاعتذار المذكور في الوجوب فان المراد ان الوجوب المطلق فهو داخل في
الامر العام لصدق تعريفه عليه واما الذاتي فهو نوع من المطلق الذي هو من الامر العام
ونوع موضوع الباب يجوز ان يقع موضوعا لمسئلة كما يجوز ذلك في الانسان لما هو موضوع العلم
لا يلحق بحري ذلك بعينه في العدم فلا حاجة الى الاعتذار فيه ايضا لانا نقول اما العدم
الذاتي والقدم الذاتي فيتانا انهما مختصان بالواجب حيث قال ولا قد يجيء الوجود بمعنى
اسد ثم واما الاضافي فهو وان كان من الامر العام والحكم كل واحد منها الا انه لا يبحث
عنه في الدين والثاني انما ذكره فيما بعد من عند نفسه ولم يرد انه مذكور في المتن وبهذا يسقط
ايراد اخر وهو ان القدم والحدوث قد يوصف بهما العدم كما سيذكره فلا يحسن
جعل القدم من احوال الوجود مطلقا فان قيل على ما ذكرتموه يلزم جواز ان يبحث
في الباب عن امور لا يصدق عليها موضوعه فان الامر العام لا يصدق على الوجوب
الذاتي بل انما يصدق على الوجوب المطلق وهو على الوجوب الذاتي ومثل ذلك لا يجوز
في موضوع العلم الذي هو المقيس عليه فلا يجوز ان لا يكون في موضوع الباب الذي هو
المقيس قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوع الباب بعينه مفهوم الامر العام
فانه لا يصدق على الوجوب الذاتي الذي هو المبحوث عنه في هذا الباب وليس كذلك
لجواز ان يكون موضوعه افراده المندرجة تحته فانه كما يجوز تعدد موضوع علم واحد
جاز ذلك بالنسبة للباب الواحد ويرشدك لما ذكرنا قول المقصد الاول

في الامور العامة بلفظ الجمع فتامل   تقابل ان تقول بعض فيه الكم المطلق انما لم يقل الكم
مطلقا لان الكم المنفصل داخل في الحدود لكونه من الكثرة عندهم تم الايراد لا يختص
بالكم من اقسام العرض بل يجري في الاين ومتى وسائر اقسامه ايضا فانها توجد في
الجوهر والعرض وكذا اختصاص تلك السبعة من صفات الواجب يجري فيما مر في التمهيد
والرحيم والكريم وغير ذلك ايضا ولعل حصر الاستفاض بما ذكره لظهوره وذكره من
الجواب وغيره فان عدم تعلق الغرض العلمي بالبحث عنه على وجه العموم فيه الظاهر
لان الصفات الباقية لا تعد راجعة في الحقيقة الى تلك الصفات السبعة كما صرح به الشيخ
الملا شمس كمي الدين المولانا في العقائد الحكيمة قال وقد ضل ذلك الاستاد ابو
الحق الاسفرائي في كتاب الحلي والحلل … جميع الاكثر لا يليق الى محل
في المكان والزمان حقيقة انما هو الجواهر واما الاعراض فانها انما تكون حاصلة
فيهما بالعرض والمعتبر في الامر العام هو الشمول بالذات لا بالعرض لانا نقول
لا شك ان الحاصل فيهما بالمعنى المسلم امر شامل للجوهر والعرض بالذات
وهذا هو المعتبر فيما اراد ناه من الاين ومتى فلا استحاض بهما بحاله فان قيل
اشتراك هذه الصفات بين الواجب والجوهر ليس بصحيح واحد لكونها عين
الواجب كما هو التحقيق فيسقط الايراد بها سواء اخذت مشتقا او مبادي
قلت ايضا انهم لم يعنوا بكون تلك الصفات عينه تعالى كون المفهوم من كل
منها عين حقيقته تعالى بل عنوان ذاته باعتبار انه مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدا الممكنات قدرة وباعتبار افراداده مع اختلاف
مفهومها تعالى اشتراكها بين الواجب والممكن فمكنت الايراد بتلك المفهومات
فان قيل لعل المراد بها الكيفي امر اعتباري لا كيفي وح فلا استحاض اصلا لكون
تلك الامور من اقسام العرض الذي هو من اقسام الموجود في الخارج فلا يكون احوال

اعتبارية فطما قلت لا وجه لاثبات اعتبارية بعض من الامور العامة مع انه خفي من مقاصد الفن الا ان يقال احتاج الى اثباته كونه امرا عاما لكن يبقى ان
الشيء لا بد ان يكون بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عما عداه وعلى هذا لا يكون
كذلك على ان التحقيق ان العدم من بمحال فانه ليس موجودا خارجيا كما صرح به السيد قدس سره
واعلم ايضا كيف يطرق المسامحة وتشبيه الامور التي فيه بالصفة كصفة ونحوه
فتأمل ويلزم خروج الكثرة الا انه لا يخفى ما فيه من النظر وكذا ما في قوله وايضا يلزم الخ
اما الاول فلان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة الى الكثرة بالموضوع
والكثرة بالمحمول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام كالكثرة بالمحمول بالجوهر
في الجوهر المجرد الواحد فيكون المقسم موجودا فيه لا محالة واجيب عنه اولا بان الكثرة
بالمحمول لا صل الكثرة صفة للمحمول حقيقة ونسبتها الى الجوهر المجرد بالوصف كما صرح به السيد
قدس سره ان الوصف كالمحمول صفة للمتعلق بالحقيقة ونسبته الى الشيء بالوصف فاذ كروه
في تقسيم الكثرة في مثل التقسيم لا ما بالذات وبالوصف والمعتبر في الامر العام الكثرة كذلك
بالحقيقة لا بالوصف والا لا يصح التعريف بكثير من الامور الخاصة كالوجوب واللزوم
وغير ذلك ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الكثرة المبحوث عنها اعم مما بالذات
وما بالوصف بقرينة التقسيم اليها ولا شك ان هذا المعنى عارض للجوهر المجرد بالذات
وان لم تكن الكثرة بالذات كذلك فلا يلزم خروجها وثانيا بان الكثرة هي الكم
المنفصل بعينه فلو كان كثرة المحمول صفة للجوهر المجرد حقيقة كان الكم المحمول به كذلك
فالنقض في محاله وبهذا يندفع ايضا ان الكثرة الحقيقية شاملة لجميع الممكنات من حيث
هي موجودة لتركبها اما من الجنس والفصل او من الماهية والوجود ولهذا قال صاحب الشفاء
بخروجه الوجود فيه انه زوج تركيبي مركب من ماهية بذاته وما يستفاد من المبدأ
الاول انتهى شرح واما الثاني فلانا نمنع ان العرائض الخ والصوريه من الامور العامة

وان كان العينية مشتهاة كون ماهيته كونهما في هذا المقصد لا يوجب ذلك لامر
من جواز كون موضوع المسألة نوعا من موضوع الباب فتأمل فيه التحقيق
لا يخفى عليك انه اورد عليه اما اولا فبان كل واحد من الممكنات يصدق عليه انه عارض للمجموع المركب
من جميع الممكنات بحيث لا يدخل فيه الاجتماع فيه فان نقل الكلام الى هذا المجموع يختار انه عارض
للمجموع المركب منه ومن الواجب وبعد نقل الكلام اليه نقول انه عارض لنفسه كما يحكى من ان
المركب من الواجب والمعلول الاول كذلك فيصدق عليه انه عارض اطلاق العارض على الشيء
على رأيه او بحسب المعنى المشهور المشترك لا بحسب اللفظ على ما اختاره الشارح ويمكن الجواب بان
مراده ان عدم تحقق الجميع افراد الجوهر والعرض بين على اعتقاد من اختار هذا التعريف
وهو مع اشتراك العينية بين الثلاثة كانه وهو يتفرع على ان اطلاق العينية على الشيء بحسب
اللفظ لا بحسب المعنى كما حققه الاستاذ اذ يكفي ذلك فيما هو عرضه فيرد قوله لا يخفى
وح لا خفاء في انه يلزم ذلك اذ لم يصدق على المجموع الخ اذ علم بالمعنى المراد منها و ٢
ان صدق عليه انه عرض تامة واما ثانيا فبان بعد نقل الكلام الى المجموع الاول نقول انه
ليس جوهرا ولا عرضا وان كان موجودا اذ المقسم هو الموجود بعينه الوحدة كما
حقق من وجوب اعتبار الوحدة في مقسم كل تقسيم والا لما صح تقسيم ابدا والمراد
منها اما الوحدة الحقيقية الشخصية او النوعية فظاهر ان هذا المجموع ليس له وحدة حقيقية شخصية
ولا نوعية اذ هذا المجموع غير داخل تحت مقولة من المقولات العشر فكيف يتصف بكونه
نوعا واحدا الا بحق الوحدة الاعتبارية اذ لا يسمع هذه في غرضهم وهو خروج مجموع
القسمين من القسم على ان هذا المجموع المفروض مجموع القسمين وغرضهم من اعتبار الوحدة
خروجه فكيف يتحقق انه واحد داخل ولو سلم ان هذا المجموع اما جوهر او عرض لكن المجموع
الذي كان الواجب داخلا فيه كيف يقال انه واحد منهما ويمكن ان يقال اعتبار
الوحدة في القسم انما يجب اذا لم يكن مجموع القسمين او الاقسام داخلا تحت

قسم واحد منه وانما اذا كان كما مر في تقسيم العدد الى الزوج والفرد والشيء الى الموجود
والمعدوم والى الواحد والكثير ونحو ذلك فلا اذ لا يلزم ح عدم انحصار التقسيم فيهما حتى
باعتبارها وهو ظ فاعلم ان كلامهم في وجوه مخصص هاهنا ذلك وان لم يصح اصلا
ح نقول باعتبار الوحدة في تقسيم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بغير واجب
لاندراج جميع اقسام تحت الجوهر لصدق تعريفه عليه كيف ولو جوزت لما صح ذكره
في اثبات الواجب فنقول ان جميع الممكنات تحت المسمى بعنوان شيء ممكن اذ على
هذا يكون ممكنات متعددة لا ممكنا لانحصار الممكن في الجوهر والعرض وكون كل منهما
موجودا واحدا لا متعددا فتأمل فيه واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون هناك امران
كل واحد منهما علة للاخر باعتبار احد الوجودين ومعلولا باعتبار وجود الاخر كالمعلول
والعلة الغائية وفيه بحث اما اولا فلان هذا التمثيل ليس كما ينبغي اذ العلة الغائية
وان كانت علة باعتبار وجوده ومعلولة باعتبار وجود اخر لكن المعلول ليس كذلك
بل علة ومعلولة باعتبار وجود واحد هو الخارجي فانه باعتبار الوجود في الخارج
علة لوجود العلة الغائية في الخارج ومعلول لوجودها في الذهن واما ثانيا فلان
احتياج امر باعتبار يرجع في الحقيقة الى احتياج ذلك باعتبار ولا شك ان
الاعتبار الذي يتوقف غير الاعتبار الذي به يتوقف عليه فيستقل الكلام الى
الاعتبار الذي يكون الموقوف عليه باعتباره جوهرا او عرضا ويمكن ان يكال الجواب
بالفرق بين اعتبار الوجود واعتبار ساير العوارض فان تحصيل ساير العوارض
بالعلة وتحصيل العلة بالوجود فما يحتاج اليه ساير الصفات غير الوجود في الحقيقة
لتلك الصفات لا لنفس العلة وما يحتاج اليه وجود العلة يحتاج اليه العلة حقيقة
لكونه فقدر ما رايتها فتأمل لا نم ان المعلول لا بد ان يكون جوهرا او عرضا انما
ان انحصر فيهما ان يكونا موجودين في الخارج على ما هو مذهبه في التقسيم الى الحكم

والعرض

والعرض فمم ان المقسم هو الموجود الخارجي وسلم ان لم يشترط لكن يجوز ان يقال ان
المعلول امر اعتباري وح لا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية في الخارج واجيب
بانا نختار الاول ونقول الممكن والمعلول مطلقا ما اعتبر فيه الوجود الخارجي
فان الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه في الخارج والمعلول ما يتوقف وجوده الخارجي
على امر ولهذا فرد العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي هذا السؤال والجواب
نظر اما في السؤال فلانا نختار الثاني ونقول لما كان الجوهر او العرض علة لذلك
الامر الاعتباري فلا بد من وجود ذلك الامر بالفعل حتى يحصل الاستتباع بالفعل
ثم ذلك الامر اما جوهر او عرض فلا بد ان يكون علة لامر اخر موجود بالفعل وهكذا
فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل اما في الذهن او في الخارج وادعا
لزوم وجودها في الخارج غير لازم اذ كما ان وجود تلك الامور في الخارج محال
فكذا وجودها في الذهن لجريان برهان التطبيق بعينه من غير فرق لا يقال لم
لا يجوز ان يكون العلة بمعنى ما يصح عنه الاستتباع لا بمعنى الاستتباع بالفعل فلا يلزم الاستتباع
وجود تلك الامور بالفعل لانا نقول هذا ايراد اخر لا حاجة فيه الى التمسك بكون
المعلول امرا اعتباريا ولا كلام فيه وانت تعلم انه لو قرر السؤال بانه لم لا يجوز
ان يكون الوجود الخارجي شرطا في الجوهر والعرض كما هو مذهبه ويكون المعلول
امرا اعتباريا فلا يكون جوهرا ولا عرضا فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية لم
يتوجه ذلك واما في الجواب فلانه يخالف ما ذكره الاستاذ في مبحث العدد و
المعلول من ان هذا التخصيص تحكم بل الظ العموم لان بين ما ذكره من الدليل
انما هو مبني على اعتبار التعريف كالشارح وغيره وهو قابل لهذا التخصيص
كما سيأتي لكن يقتضي وهو اعم من الوجود الخارجي عنده لا ثاره ومطلق الاحكام
والمراد اما ان يكون المتصف به فاعلا او ما هو اعم منه وعلى التقديرين فظن موجود

لا بد ان يكون عرضا في الجملة فظهر تحقق الجميع افراد الجوهر والعرض الا ان يلتزم بعدم اشتراط
الوجود الخارجي فيها لكن الدليل يتوقف على الاشتراط والتخصيص عنه الا بان يتحقق الافراد
ما من شانه ان يكون الموصوف به فاعلا والا ورد النقض بالهيولى وبالعقل
الغاية كما سيأتي ولا يلزم تحققها لجميع افراد الموجود لخصوصها ويمكن الجواب بان لكل
هذه الاشياء اه لما كان المقصود الامور المذكورة انما يتم بامرين احدهما صدق الكثرة عليها
والثاني عدم صدق الحدود الظاهر الجواب عنه بالقدح فانه لم يصرح بل الكثرة بالقدح في دليله
وهو عدم كون تلك الامور مختصة بقسم واحد منهما والجواب الاول الذي
اليه بقوله لا يقال لو كان قدحا في الاول وهذا الجواب قدح في الثاني الا ان الامور العامة خاصا
على ما رجح ذلك القدح اليه ولما اورد انه لا شك ان الغرض من وضع المقصد الاول
معرفة احوال الامور العامة فالامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور ولا
متوقف ذكره فيه على غرض اخر يتعلق بذكره هناك دفعه في حاشيته التي كتبت
قال المحشي الجواب الخ وما توهم ان الحد لتحقق الغرض المعتد به في فصل الامور وهو غير
لازم وايضا يلزم ان لا يتعلق غرض يعتد به بالبحث عن تلك الامور على وجه العموم
في نفس الامر وليس كذلك كتب حاشية اخرى لدفعه ايضا وهي هذه اي في نظر
المؤلف اه يعني اخر وهو ان المراد نفي الغرض المعتد به بالبحث عن انواعها على
وجه العموم بعض بالصفات السبعة فان البحث عن انواعها كتحقق الوجوب نوع من
اراد تعلقه به على وجه الخصوص لزم السلب بالكلية فان البحث عن الكثرة التي هي نوع
منها انما هو على وجه العموم دون الخصوص ويندفع بان المراد تحقق ثالث وهو تعلقه به
الامر الذي ان يكون على وجه العموم والخصوص لا كقولهم اذا ذكر في هذا الجواب مقدمتين احدهما
ان الغرض المعتد به لا يتعلق بالبحث عن تلك الامور الثانية انه لو بحث عنها على وجه
العموم لزم ان البحث في غير هذا القسم وورد على كل منهما ايراد اما الاول فنقول

لكن في عدم سبق الغرض الخ واما على الثاني فنقول لا يقال لا كلام في حصص الاول بالصفات
السبعة والثاني بالكم المطلق ويتوجه كل منهما على كل لما لاحظناه ذلك بناية الاختصار
اعتمادا على فهم الناظر وكون الجواب عن الايراد الثاني بالكم غير مار في الايراد بالصفات
فالحاصل انه في هذا الايراد وادعى عدم تمامية الايراد الاول لانه قادح في هذا
الجواب المذكور ويمكن ان يحمل قوله لا يرد على كل منهما بالكم وانه فايدة وجها لا فراده
عن الصفات السبعة بان يراد بعدم سبق الغرض المعتد به عدم تعلقه في غير هذا القسم
اي قسم الامور العامة لكن الظاهر هو الاول فاذا عرفت فاعلم ان النظر متوجه بان
ما ذكره ان كان بطريق المنع كان منعا على السند اذ الجواب المذكور في قوة المنع
فما ذكر فيه في معرض السند وان كان بطريق الدعوى كان في حكم المنع ولو سلم فهو
كلام على السند الاخص فلا يكون نفعا في دفع المنع هذا اذا اريد عدم تعلق الغرض
في نظر المؤلف واما اذا اريد عدم تعلقه في نفس الامر فجوابه علم مما في الحاشية
اي في نظر المؤلف الخ ويمكن ان يختار الثاني ويقال ان المقصد السند على عدم صحة
ما ذكره السند به وهو كذلك فان الكلام قد يحث عن اكثر تلك الصفات السبعة في
قسم الاعراض على وجه العموم كما لا يخفى على من راجع اليه الا ان يقال المبحوث عنها
في قسم الاعراض من قبيل المبادئ والامور العامة في حد المسائل كما ذكره بقوله ولعلهم
الخ وعن الايراد الثاني انهم قسموا العرض لستة اقسام وجعلوا الكم المطلق قسما واحدا
منه ولو كان ذكر احوالها بطريق المبادي لكان ذكر احوال باقي اقسامه
ايضا كذلك اذ الفرق تحكم والتزامه بعيد جدا وايضا القول بان البحث عنه
على سبيل المبادئ في المبحث عن نوعيه يوجب عدم كون نوعيه في حكم في دخولهما
التعريف وليس كذلك اذ التعريف يصدق على نوعيه كما يصدق عليه الا ان يثبت
في التعبير بالجواز الثاني فرد الذكات في دفع اصل السؤال فلا حاجة الى القول المذكور

ويحتمل ان يكون هذا وجه التكلف الذي اشار بقوله وفيه تكلف ودفع الجواب الثاني
عن الثالث الايه بقوله اجمع الخ او لانه وان قرر فيما بعد ان الامور العامة المشتقات
دون المبادي الا انه سيقرر ايضا فيما بعد ان العرض هو مثل الاسود ويقول
ثانيا ان الاعراض ايضا من قبيل المشتقات دون المبادي وهذا مع خفائه كما ذكره
ههنا يهدم بنيان الجواب الا ان يقال ما ذكره ههنا انما هو على مذاق الجمهور
وما سيذكره على مذهب القدماء وثانيا ان تعريف الامر العام على هذا يصدق
على ما ليس منه وهو المبادي وجوابه ان الشارح درج من عبارة التعريف كلمة
ما يكون من احوال الموجود من عوارضه الذاتية والعرض الذاتي هو الخارج المحمول
مواطاة كما حقق في موضعه فلا يصدق على المبادي ثم انه ادرج في كلمة ترك
الحوالة البيهاني قسم الاعراض كونها مبادي مخصوصة ببعض من المسائل بناء على
انها لو كانت مبادي لكثير منها لما نسي لزيادة الاعتناء بها على اطلاعهم
الا نتيجة من حوالهما كما في ما اذا كانت مبادي مخصوصة للبعض فانها
ربما تنسى لعدم الاهتمام بشانه فيلزم الاشتباه والمراد بالبعض في قوله مبادي
مخصوصة بالبعض اما البعض من المسائل على وفق قوله فالحوالة عليها هنا البعض
واللام فيه للعهد اشاره الى البعض الذي هو القليل وح يكون الايراد على
ما ذكره من الكثرة ترك الحوالة ومنع ان يكون قوله فليس احوال الخ في قوة
المنع على الدعوى المذكورة والا لكان فيه جزء المنع واما البعض من اقسام
الموجود وهو العرض وح يكون الايراد على ما ذكره في جواب السوال من ان احوال
مذكوره على وجه المبادئة في قسم الاعراض وتقريره ان ذكر تلك الاحوال
في قسم الاعراض مخالف لكلامهم لكونه مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فينبغي
ان يذكره في قسم الامور العامة من يكون نسبتها الى الجميع على السوية وهذا انسب

معنى وان كان الاول اظهر لفظا ومعنى قوله بل انما معنى الاحتياج اه ان مباحث
هي مسائل علية او مباحث متعلقة بالعرض وليس معناه ان الاحتياج الى تلك
الاحوال من جهة مباحث نوعية حتى يكون المراد بكون احوال مبادي كون مباحث
نوعية كذلك بالنسبة الى غير تلك المباحث كما لا يخفى قوله وفيه تكلف يحتمل وجهين
احدهما ان في الجواب عن هذا الايراد تكلف ووجهه ان احوال الكم المطلق منحصر
على هذا اجوبة الكم ما بال وراودة اذ البحث عن الكثرة انما هو في معظمه الكم
لا احوال بهذا المعنى لا احوال المادية لما لا مذهب على ذي مسكة وهو في
الظاهر احوال الشي اذ المنسوب منها احوال المادية ولهذا لا يقال انها من
احوال الحيوان بل من احوال الانسان والثاني ان في الجواب عن اصل السوال
تكلف ووجهه ح ظاهر لان الظاهر من ذكر احوال الشي فيه حيث يكونها مذكورة
فيه من حيث انها مسائل لا على سبيل المبادي والاول اظهر لفظا والثاني انسب
بقوله واجمع الخ فليتدبر قلت ان اراد بالمقابلة الخ لا يخفى عليك ان الظ
من كلام الشارح انه نقل منهم تقابل الامر العام توهمن احدهما ما لم يعتبر فيه القيد
المذكور والا لما رده فيه ذلك القيد وهذا الايراد انما يرد على الثاني فينبغي ان
يصون ذلك الى شيء بقوله وادعى بعضهم الخ لما علم بحاله الا انه لم يلتفت اليه
تنبيها على ان ذلك القيد وان لم يكن مذكورا في الاول لكنه مراد ثم انه على الشق
الاول لا يرد النقض بالوجوب والامكان بل يرد النقض بالوحدة والكثرة ونحوها
كما سيجي من انه لا تقابل بالمعنى الاصطلاحي بينهما بالذات بل بالعرض ومقابل
كل منها بهذا المعنى كاللاوحدة واللاكثرة لا يتحقق بعرض عام وقوله في الثاني
لا تقابل بينهما اصلا دعا فيه وهي ان المقسم على اصطلاح صاحب الحكمة اتفقت انهم
من كلا هو التقابل في الحمل التقابل بالذات والا فالنقض بالامكان والوجوب

ب

بل الوحدة والكثرة ايضا كما ذكرنا فاتى لجال فلا توجه للسؤال اصلا وح لم يتحقق هناك
شئ اخر لكون هذا الاصطلاح بعينه هو الشق الثاني والجواب ان مطلق المباينة
والمنافاة اعم من التقابل فان المراد المعتبر في التقابل مطلقا امتناع الاجتماع بحسب
المحل لا بحسب الصدق مع ان امتناع الاجتماع بحسب الصدق في تدبيري متباينا فليس
هذا الاصطلاح بعينه هو الشق الثاني وحاصل الايراد والجواب عنه مردود بان اما الاول
اولا فلان المراد هو الشق الثاني لكن المراد سبق الوهم العلمي تعلقه على وجه العموم ولم
تعلقه على هذا الوجه بالبحث عن الاحوال الكاملة وجوابه بعد الاغماض عما فيه من انه
العموم في تعريف الامر العام ان الوجوب الذاتي من الامور العامة كما هو محقق هذا
التعريف فان معنى كون الامر المتقابلين من الامور العامة على تقدير كون المقابل الاخر
منهما ولا شك ان الامكان من الامور العامة فمقابله الذي يتعلق به الوهم العلمي وهو
الوجوب ايضا منهما مع عدم صدق التعريف عليه اذ لا اريد سلعة ما ذكر وبهذا يظهر
اندفاع ايراد اخر وهو ان الوجوب الذاتي ليس من الامور العامة فلا وجه للايراد
بعدم صدق التعريف عليه لانا نقول المراد بالوجوب ههنا هو الوجوب العام الشامل
للذاتي وغيره فانه من الامور العامة ولذلك قسم المص اليهما بقوله والوجوب شامل
الذاتي وغيره منها مع صدق التعريف الاول من عدمه لانا نقول بأي عدم قوله فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام بل قوله كالشيء لا يتم بينهما تضاد ايضا كما لا يخفى
على ذي مسكة الفهم الا ان يتشبث بضرب من التكلف فتامل واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان كلا من الاحوال المختصة بكل واحد من المستثنى منه الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع
الموجودات ان اراد بالموجودات الافراد الشخصية للموجود فانها اعلى تعليقه لو كان
جميع الاحوال المتحقق منها في الجواهر والاعراض فاندرجت في جميع افراد الشخصية وهو
غير معلوم وان اراد بها افراده النوعية فمسلم لكن ما البحث على هذه الارادة

حتى يلزم لاجلها هذا الايراد ان بقي المراد النقض بعض الاحوال المختصة بكل واحد منهما
النقض بحسبها كما هو الظاهر من الجمع المحلى باللام واما ثالثا فلان المراد بالمقابل ما يكون
في مقابلة ويحصل قريبا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة
والمعلول لا غير ذلك وح لا يرد عليه ما اورده رحمه الله ولا يحتاج الى اعتبار قيد
زائد كما لا يخفى هذا ما قيل وفيه نظر لان ان اريد بالمقابل ما من شانه ان يكون
في مقابلة ويحصل قريبا له فذلك لا يرفع النقض بالاحوال الى حده بكل واحد من الثلثة
ان يمكن ان يجمع بينهما وبين ما يقابلها في عنوان الفصل وان اريد ما يذكر ويجعل
بالفعل فذلك يختلف بحسب اختلاف انظار المؤلفين فكم من مؤلف لم يذكر من الامر
العام الا قليل فيلزم انحصار الامر العام عنده فيه فلا يكون منضبطا واما ثانيا
اولا فلان المعتبر من الامور العامة وهي مع المتقدم لا يساوق المتاخر المحض و
مع المتاخر لا يساوق المتقدم المحض كما لوجب قطعا ويمكن الجواب عنه بان هذا
انما يرد على تقدير كون اطلاق هذه الالفاظ على معانيها المحضة بالاشتراك اللفظي
مع عدم جواز تعدد القدماء ولعل المعرف لم يقل بشيء منهما فلا ايراد على ان كون
المتاخر المحض بعد محل كلام الا ان بقي المراد النقض بغير المعية الذاتية او ان هذا
الذاتي لكلام حيث قال عدم شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض بين وفيه
ما فيه فافهم فانه مع وضوحه دقيق واما ثانيا فلان العلة الصورية والمادية
من الامور العامة على ما اعترف به الاستاذ مع عدم كون شيء منهما شاملا
لجميع الموجودات مع مقابل واحد يتعلق به غرض علمي فان قيل ايراد اخر وهو ان التجرد
الطبيعي وسلب التجرد مطلقا مما يتحقق منهما منافاة في الوجود ويتعلق الوهم العلمي بها بهما
لكونهما من مقاصد الفن مع شمولهما لجميع الموجودات فيلزم ان يكونا من الامور
العامة وايضا المهية من الاحوال المشتركة بين الاثنين كما ذكره الشارح فليست
شاملة لجميع الموجودات على الاطلاق ولا مع مقابل واحد يتعلق به غرض علمي وهو

ظ فلا يصدق التعريف عليهما والجواب عن الاول ان المراد بتعلق الغرض العلمي بكل
واحد من المتقابلين ان يبحث عنه في العلم والبحث حمل الشيء على الشيء ايجابا فلا يجاب او
سلب الشيء عن الشيء ولو سلم فالمراد كونه موضوعا للمسائل في العلم وكل منهما ليس
كذلك سلمناه لكن المراد كون البحث عنهما مهما في ديننا ولا يجمع اقسام الموجود
بمعنى عدم خروج قسم منه عن البحث عن كل من التعبير الطبيعي بحسبه مطلقا اذ لا يتعلق به
غرض علمي وعن الثاني ان الجزئي ما يقابل الهوية الجوهرية ويتعلق به الغرض العلمي
الجود ويشتمل الطبيعي جميع الموجودات فائل في اطراف الكلام فان فيه انزواء من
الحنابا ... بنا على تغيره اه اي تغير الامر العام او تغير الشيء للامر العام اضافة
المصدر الى المفعول او الفاعل وههنا ابحاث اما اولا فلان العدم الخارجي بل المطلق
ايضا ليس من احوال الموجود بشرط والا لزم اجتماع الوجود والعدم لا بل اللازم على
الاول اجتماع الوجود المطلق والعدم الخارجي وهما ليسا نقيضين لانا نقول الكلام
انما هو على طريقة المتاخرين والمقسم لتقسيم الموجود على هذه الطريقة هو الموجود
الخارجي لا الموجود المطلق كما اختاره القدماء فالمراد بالموجود هو الموجود الخارجي
فلو كان العدم الخارجي من احواله لزم اجتماع النقيضين كما ذكرنا وقد يدفع ذلك
بان الاحوال قد يكون عارضة وقد يكون طارية وما ذكر من المحذور انما يلزم على تقدير
حملها على الاول وهو غير لازم اذ يمكن حملها على الوجه الاعم وح لا يرد ذلك
وفيه ان لفظ الاتصاف في السؤال الآتي للمصدر يعود فان قيل لفظ
الثبوت في الجواب السابق ولفظ العروض في الحديدة ياتي عن ذلك وايضا
الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلوم انما يكون من الاحوال العارضة لا من
الطارية فحملها على ما يتناول الطارية لا يخلو عن بعد وقد يجاب ايضا بان معنى كون
العدم من احوال الموجود كونه صادقا على ما يصدق عليه الموجود وهذا كما في كتابه لفظ
من احوال النائم ولا يلزم من كون شيء حالا لما يصدق عليه مفهوم جواز اجتماعهما مع

ذلك المفهوم ويمكن دفعه بوجهين آخرين احدهما انهم وان اعتبروا في المقسم الموجود
الخارجي لكنهم صرحوا بان المراد امكان وجوده في الخارج امكانا عاما حتى يتناول الصور
العقلية للجواهر ايضا وح لا يلزم اجتماع الوجود والعدم بل اجتماع امكان الوجود والعدم
ولا استحالة فيه والثاني ان المراد باحوال الوجود احواله الممكنة الثبوت له على ما صرح
به اخر الحاشية لا احواله الثابتة له بالفعل وح كان اللازم اجتماع امكان العدم
والوجود ولا محذور فيه واما ثانيا فلان العدم المبحوث عنه في الكتاب هو مطلق
العدم الشامل كما يدل عليه قول الشارح في بحث المواد الثلاث ولا شك ان العدم
النسبي امر غير مستقل بنفسه فلا يمكن الحكم عليه بانه من احوال الموجود ولعل ما ذكره
من الاعتبار انما هو بالنسبة اليه لا انه قد يحكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه لانا نتصوره
مستقلا ونحكم عليه بانه لا يحكم عليه اذا كان غير مستقل والجواب ان المراد بكون
الامر العام من احوال الموجود كونه من احواله في الجملة ولا باعث على غير هذه الارادة
حتى يلزم لا جبر كون بعض المباحث تطفلا ولا خفاء في ان النسبي وان لم يمكن
الحكم عليه بانه من احوال الموجود حال كونه آلة لملاحظة الطرفين لكن يمكن ذلك
حال كونه ملحوظا بالذات فيغير الملاحظة استقلالا وعدمه لا يغير المفهوم على ان ما
ذكره لا يختص بالعدم النسبي بل يجري في الوجود النسبي ايضا مع انه لم يتعرض لذلك
للاعتذار بالنسبة اليه ... في اي شيء اي بمعنى السلب اه اراد به العدم بمعنى
العدول المحمول اللهم ولم يرد بالعدم بمعنى السلب محمول سالبة المحمول ووجه ظهور كون
العدم بمعنى العدول من احوال الموجود بالنسبة الى العدم بمعنى السلب ان المتبادر ٣٠
من احوال الموجود ما يختص بالموجود ولا يوجد في غيره ولهذا قيل الضحك ليس من
احوال الانسان حقيقة بل من احوال الحيوان وما يكون منشأ الوجود بناء على
ان تعلق الحكم بالوصف يشعر بالعلية وهي المصدر من لا يمنا والعدم بمعنى السلب

بناء على ما تقرر عندهم ان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع بل يصدق عند عدم
الموضوع بخلاف المعدول اذ المعدول بمعنى العدول على التقديرين هذا ما قيل وهو
انما يكون وجيها اذا اريد باحوال الموجود احوال ما يصدق عليه الموجود بالفعل واما اذا كان
المراد بها احوال ما امكن وجوده في الخارج كما ذكرنا فالوجه ان العدم بمعنى العدول
لما كان مختصا بالموجود كان مختصا بالممكن بالوجود ايضا فاذا لا يكون خارجا عن
شامل لجميع افراده ولما كان الوجود حقا لثبوته لغيره كان الا كان الله كذلك
ضرورة كونه علة للوجود فهو داخل في التعريف على التقديرين بخلاف العدم بمعنى السلب
وهو ظاهر ثم من اراد بالعدم مطلق العدم كما هو الظاهر للتسجيل على الخصم حتى لا يبقى
له حق في التخصيص بقسم منه وان كان خلاف الظاهر وفيه نظر اذ على هذا يرد على الوجه
المذكور انه لا شك في العدم المطلق والذهني لانهما اذا اخذا بمعنى العدول لم يتصف
بهما شيء ولا لزم اجتماع الوجود والعدم لما مر من توقف صدقهما على وجود الموضوع
بخلاف ما اذا اخذ بمعنى السلب فانه لا يلزم ذلك لعدم استدعائه وجود الموضوع
وبالجملة لما كان استدعاء العدول وجود الموضوع كان موجبا لعدم توجه الايراد
المذكور كذلك عدم استدعاء السلب ذلك يوجب عدم توجه هذا الايراد فلا فرق
بينهما في الظهور لا يقال اذا اخذ العدم المطلق او الذهني بمعنى العدول مع قيد الثبوت
السابق او اللاحق فيصدق عليه ما هو المتبادر من احوال الموجود وما هو خلافه وكلاهما
بخلاف ما اذا اخذ بمعنى السلب فانه لم يصدق عليهما ما هو المتبادر منه وان صدق
ما هو خلافه بدون التعسف فليس هذا هو وجه الظهور لانا نقول في صورة العدول
كما يصدق المتبادر من احوال الموجود وخلافه على ما هو خلاف المتبادر من العدم
وهو ان يكون مقيدا بالقيد المذكور كذلك في صورة السلب يصدق ما هو خلاف
المتبادر من احوال الموجود على ما هو المتبادر من العدم وعلى ما هو خلافه كليهما فلا فرق

فالاو

فالاولى ان يراد بالعدم الخارجي دفعا لهذا الايراد فان قلت فيبقى للخصم حق التخصيص
بقسم منه بل لا يتوجه السؤال المقصود بقوله فان قيل الخ قلنا محصل هذا السؤال
يرجع الى هذا التخصيص فالمراد بالايراد ان معناه من وجهين احتمال امرين وهو ان
يراد بالعدم العدم المطلق ويرد عليه ما اوردناه على الاحتمال الاول فالاحتمالات
التي لا بعد في حمل الكلام عليها ثلث ويمكن دفع النظر المذكور عن الاحتمال الاول بوجهين
احدهما ان يقال لا شك ان العدم الخارجي اذا كان بمعنى العدول يصدق عليه ما هو المتبادر
من احوال الموجود ولا يلزم من كونه كذلك اجتماع النقيضين ايضا بخلاف ما اذا كان
بمعنى السلب فانه وان لم يلزم منه اجتماع النقيضين لكن لم يصدق عليه ما هو المتبادر
فصح ما ادعاه من الظهور في العدم الخارجي وان لم يظهر في العدم المطلق والذهني بل
يكونان متساويين فيصدق ظهور ما ذكره في المطلق العدم اذا كان بمعنى العدول
بالنسبة اليه اذا كان بمعنى السلب والثاني ان الكلام ليس في عدول الموجود بل في
عدول الوجود كما هو طريقة الشيخ ولا شك في انه يصدق على ذهنه انه
ذو جزء الوجود وان لم يصدق عليه انه جزء ذو الوجود فيقرب الوجه المذكور لكن ان
الاول ان استدعاء سالبة المحمول وجود الموضوع انما هو من حيث الحكم واما
من حيث الحكم في القضايا بالنسبة الى الاقسام في استدعاء وجوده فان الشيء
ما لم يتصور لم يمكن الحكم عليه بنفي او اثبات والتصور انما يكون بحصوله في الذهن وجوابه
ان هذا لا يجدي نفعا في صدق ما هو المتبادر من احوال الموجود على العدم بمعنى السلب
فان معناه المتبادر كونه مختصا بالموجود وما يكون ثابتا له الوجود في جميع اوقات
كونها احوالا واشتراط وجود الموضوع حين الحكم انما يوجب الاتصاف في العلية في
ذلك الوقت لا في جميع تلك الاوقات والثاني ان المراد بالموجود على ما ذكر
هو الموجود الخارجي وثبوت العدم بمعنى العدول للشيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء

في الذهن لا في الخارج وهو لا يوجب خصاصة الموجود في الخارج ولا عليه لوجود الخارج
له فانه هو المتبادر من احوال الموجود ولا متناول العدم بمعنى العدم ولا ايضا نظيره وغيره مما
ذكرنا في وجه النظر ان الامر في الظهور بعكس ما ادعاه المحشي فيشتمل اوما يكون
من احوال الموجود الحقيقي حمل هذا الترديد على منع الحواز المتبادر هو الامر ان كلاهما
لا يتمحض الدليل عليه كما اشرنا اليه لا واحد منهما لا بعينه ولعدد رده اشارة الى
ان المقصود حاصل مع تقديره واحد منهما ايضا ثم قوله مخرج جواب الشرط المحذوف
اي ان اريد بالعبارة ما ذكر مخرج الامكان ونظائره اي نظائره من التقدم على
المتقدم في متناول الوجود اي من عدم التاخر عن الوجود كانت مساواة له وعلى
الاول فالنظائر خارجة عن التوجيهين وعلى الثاني بعضها على التوجيهين وبعضها كالوجود
على التوجيه الثاني ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا كان المراد بالموجود ما صدق عليه الموجود
بالفعل واما اذا اريد ممكن الوجود كما ذكرنا فيرد ان الامكان وان خرج على التوجيه
الثاني لامتناع كون الشيء علة لنفسه الا انه لم يخرج على الاول لاختصاصه بممكن الوجود
الخارج وان شمل من النظائر بالغير الاول غير خارج على شيء من التوجيهين لاختصاص
كل منهما بالممكن وعليه الامكان له فان قلت هذا انما يصح لو كان مراد هم الممكن بالوجود
ما يمكن وجوده في الخارج بالامكان الخاص وليس كذلك بل مرادهم الممكن بالامكان
العام المقيد بجانب الوجود حتى يتناول الواجب ايضا والمراد بالامكان هنا هو
الامكان الخاص لاختصاص احدهما لا يوجب الاختصاص بالاخر وكذا العلية
قلت هذا التحدي في مقابل يرد الايراد مع زيادة فان الامكان الخاص
على هذا غير خارج على التوجيهين وكذا النظائر اما على التوجيه الاول فظاهر ضرورة
اختصاص الجميع بممكن الوجود بالامكان العام فغايته ان يكون خاصة غير شاملة
واما على الثاني فلعله الامكان العام للامكان الخاص عنه لكن بل الكل وعليه الامكان

الخير

الكائن لسبقه ذاته ويمكن ان يوجه كلام المعترض بنى على انه فهم من الموجود ما صدق عليه
الموجود بالفعل والا فورود ان العدم ليس بخارج على التوجيه الثاني اذ كما ان الامكان
علة لوجود الممكن كان علة لعدمه ايضا وكذا الامتناع بالغير غير خارج على التوجيه
الاول وهو ظاهر لكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان المراد من الموجود ما ذكر بل المراد
ما امكن وجوده في الخارج كما هو جوابه ولو سلم فيخرج الامكان ونظائره فما ذكره
الخ على سبيل التنزل والاستظهار لكن يتعذر ان يكون مراد المعترض بخروج العدم خروجه
على التوجيه الاول وبخروج الامتناع خروجه على التوجيه الثاني ترتيب اللف والنشر
النشر فليس كلامه مبنيا على ما ذكر الا ان يكون المجيب هو السائل لكن لو قرر
السؤال بان المراد بالموجود ممكن الوجود والمتبادر ما يخص فيخرج العدم
ولا يكون منشؤه الامكان فيخرج الامتناع لم يندفع بما ذكره فتامل وقوله
في الحاشية لا يتوقف الخ يحتمل وجوها لكن الاحسن ان يكون ايرادا على دعوى
خروج الامكان ونظائره على التوجيهين كما هو الظاهر وقوله لانا نقول الخ
جوابا مختصا بالامكان لكن على التوجيهين وقوله اما على ما حققناه فهو
شامل للامكان ونظائره على التوجيهين تقرير الجواب الثاني ان المحقق عندنا
ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستلزم ثبوت ذلك الغير في نفسه اي غير
منفك عنه وكذا الحكم يشمل الامكان ونظائره والعدم والامتناع ايضا
وعلى هذا الحق التوجيه الاول كما يدخل الامكان ونظائره يدخل العدم
والامتناع ايضا وعلى التوجيه الثاني كما يخرج العدم والامتناع يخرج الامكان
ونظائره وتقرير الاول على وفق الثاني هو ان الامكان سلب الضرورة
كما ان العدم سلب الوجود فان اخذ بمعنى السلب الذي هو محمول سالبة
المحمول فكما يخرج العدم على التوجيهين يخرج الامكان ايضا لان الموجبة

السالبة المحمول عندهم لا يستدعي وجود الموضوع اذ هذا بمعنى العدول فيصح ما قاله المجيب
كما يدل على الامكان ونظائره على التوجيهين بمعنى العدم والامتناع ايضا كذلك
اذ لا فرق بين الامكان والعدم في الخروج والدخول في الحكم بدخول احدهما وخروج
الاخر بحكم وهذا هو المراد من قوله معنى الامكان سلب الضرورة الا انه حصر
حال السلب بالذكر ولم يتعرض لحال العدول بناء على ما ذكره من ان الكلام في العدم
بمعنى السلب اذ حال العدم بمعنى العدول ظاهر لا يحتاج الى التعرض له لكن كلام
المعترضين بقوله لا نسلم ان في ضمن اي شيء العدم بمعنى السلب فينبغي ان يكون
كلام المجيب في الامكان بمعنى السلب ايضا ولم يرد ان مجرد دخول السلب يصير
القضية سالبة المحمول حتى يصير ما ذكره الشارح اذا اجري في الاول كما ذكرنا
جدليا على رايهم ويرد ايضا ان دخول السلب في مفهوم العدم والامكان
لا يكفي كون القضية سالبة المحمول لان هذا مشترك بينها وبين المعدولة فلا
حاجة في الجواب الا ان يقال العدم نقيض الوجود والتناقض يتحقق بين النقيضين
لا في غيرهما لانه مردود لان كل عدم نقيض علمه ليغيره في الحقيقة او انه انما
يجري في العدم لا في الامكان فان الاول غير معتبر والثاني خلاف الواقع اذ
يمكن اجراؤه في الامكان ايضا من غير فرق كما لا يخفى على الفطن بل لان التناقض
كما يجري في القضايا يجري في المفردات ايضا كما صرح به الشيخ في الشفاء وكونه
وان اريد عطف على ما هو المحذوف والظاهر ان قوله الجواب عليه ايراد عليه وجه آخر
لكن لقائل ان يقول الباعث على هذه الارادة دلالة العبارة على ذلك فان
مع تلك الدلالة يصير هذا الايراد اجمال الاول في ايراد بين ويمكن توجيهه
بان دلالة الشيء على الشيء يتصور على وجهين احدهما ان يكون الثاني مفهوما من
الاول بحيث لا يفهم منه غيره والثاني كونه مفهوما ولو مع فهم غيره منه وايضا

والمراد

والمراد بالدلالة ههنا هو الثاني وكلتيهما هنا لا يصح ان يكون باعثة على هذه الارادة
بحيث تقاوم كون بعض المباحث الذي عنوان الفصل به بطلان فان قلت
اذا كانت العبارة والمعنى ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود اي
بشرط وصف الوجود كما مر دون ان يتعلق الحكم بالوصف من شرط العلية كانت
والمعنى ما يكون من احوال الموجود حال وجوده ايضا لان المشروطة بشرط الوصف
اخص من العرفية والدال على الخاص دال على العام ايضا قلت هنا ان الاول مما
مشروطة والثانية عرفية لكن الدال على الخاص انما يدل على العام اذا كان العام
ذاتيا للخاص مع الخاص مقصودا بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع سلمنا ذلك
لكن المقصود ليس نفي دلالة العبارة على العرفية مطلقا بل دلالتها على العرفية
فيه مع المشروطة من جهة الاخر الذي هو مادة افرادها عنها اذ لو كان تحققها
في ضمن المشروطة فاللازم هو المحذور المذكور في الشق الاول لا في هذا الشق
فتامل فان قيل ليس رفع الوجود المطلق اه ان وجه السؤال بين
ثبوت كل شيء لغيره يستدعي ثبوت ذلك الغير فلا يتصف بالعدم المطلق
والذهني شيء من الاشياء لامتناع اجتماع الوجود والعدم الجواب عليه ان
الجواب الثاني غير منطبق عليه بل الشق الثاني من الجواب الاول ايضا
وان وجه بجميع المفهومات موجودة في المبادي العالية فلا يصدق سلب
الوجود المطلق ولا الذهني عن مفهوم من المفهومات كما حمل الشارح السؤال عليه
لا ارتباط له بما سبق اذ لم يمنع فيه صدق ذلك السلب بل ثبوت شيء من
العدمين للوجود الا ان يوجه بان المفهومات لما كانت باسرها موجودة
في المبادي العالية فلا يصدق سلب الوجودين ولا ثبوت العدمين
لشيء منها ويكون الجواب الاول جوابا عن السلب والثبوت معا والثاني

جوابا محققا بالسلب لكن بقي بعد شيء وهو ان قوله في السؤال من احوال الجوهر
والعرض وقوله بل لا يتصف بها ظاهر انه محمول على ما يتناول للسلب والانفيانية
من ذلك قوله في الجواب الثاني فالعدم المطلق من احوالها الحكمية الثبوت لها
اذ يبتني على هذا تركه والاقتصار على ما هو المقصود وهو قوله ومع قطع ذلك الوجوب
عنها لكن بل لا يصح في نفسه ايضا فان ثبوت العدم لشيء مستلزم لوجود ذلك
الشيء المحمول لا يتم بهذا القول ان يمكن تطبيق الجواب على التوجيه الاول
لانه على هذا ليستغرق سائر المقدمات اذا الجواب بهذا القول وهو
ظاهر وتدقيق السؤال والجواب مبنيان على حمل الاحوال على ما يتناول للطارية
فان لفظ الاتصاف والثبوت هنا والعروض في الجديدة وان كانت
ظاهرة في العروض لكن يمكن حملها على الطرو ولو على سبيل المجاز فانه قال في حاشية المطالع
ان العدم يعرض ويطرأ للهوية ولا يجامعها ولا يحضر كلامه بل حمله كما ذكرنا سابقا وبالجملة
لا يظهر لهذا السؤال مع الجواب معنى على ما ذكره الناظرون توجيه يوجه وجيه والذي
ظهر عندي ان يقال ما ذكر ان المراد بالعدم العدم بمعنى السلب فان كون العدم
بمعنى العدول من احوال الموجود ظاهر لا حاجة لا المعترض وحقيقة السؤال ان العدم
بمعنى السلب وقال ليس بمعنى الوجود المطلق والاذهني اي بمعنى السلب من
احوال الجوهر والعرض بل لا يتصف بها شيء في نفس الامر لان الموجبة تستدعي وجود
الموضوع اذ لا يصح ذلك في الموجبة السالبة المحمول بل في جميع الجهويات لان جميع المخيرات
موجوده في المبادي العالية فلم يتحقق شيء منها لشيء فاجاب اولا بما نقل عنه
حاشية التجريد وثانيا بحمل الاحوال على الاحوال الحكمية الثبوت ولا يخفى
هذا التوجيه وعدم ابتنائه على عبارة السؤال والجواب غير بعيد عن ظهور بطلانه
عليه وهم ان السيد اورد هنا ايرادين وهو ان العدم المذكور في الحاشية.

ماهو

ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له وهو ليس حالا لشيء منها اذ هو رفعه انما هو المعدوم
المطلق وهو لا شيء محض لا يميز له اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا وكذا الحكم
الممتنع وانت تعلم انه مبني على ان المعتبر في المقابل للوجود المطلق الذي هو العدم
المطلق السلب الكلي الدائم وهو ممنوع اذ يكفي التناقض بين المفهومين بان يكون
باعتبار صدقها على نفسها لا باعتبار صدقها على افرادها لا ان القضاء على تقدير ذلك يجوز
ان لا يعتبر موجبات بل تقتصر السلوب على الاطلاق تامة على تقدير حسبانها داخلة ورده
لا باعتبار الدوام في العدم المطلق ليكون البحث عنه تطفلا بل يجوز اعتبار الاطلاق
العام فحينئذ اطلاق العدم بمعنى ان يرد السلب على جميع افراد الوجود لكن في اي
وقت كان وعلى اي حال كان فان قلت على هذا لا يصح التوجيه في الشق الثالث
الاول من الجواب الاول وكذا في الشق الثالث لعدم ورود السلب على جميع افراد
الوجود قلنا هذا انما يرد لو كان افراد الحقيقية بعينه الوجود المعتبر في العدم وليس
كذلك بل افراد حصة الرفع بالسلب ومع هذا ايراد كما لا يذهب على ذي مسكة وههنا
بحث آخر ذكره بعضهم وقال هذا اشكال على كلام القوم لا ادري عنه محيصا وهو
ان العدم المطلق سواء كان بمعنى السلب الكلي الدائم او المطلق العام او لو حمل
على العروض يشملها ويحمل عليه وان امكن ظاهرا انه لم يكن من الاعراض الذاتية للجواهر و
الاعراض اذ العرض الذاتي هو الخارج المحمول على الشيء لذاته او لما يساويه
واما مطلق العدم فالعدم الذي هو جزء مما حد وفرد بما هو وان كانت تعرض
للجواهر والعرض لكن لا يختص بها بل تعرض للممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين
والعدمين فالظاهر انه ليست من الاعراض الذاتية بل عروضها الا ان يسمى وان
لم يكن العدم مبنيا من مباحثه من الاعراض الذاتية للوجوب والجوهر والعرض على انه صح
عده من الامور العامة اذ المستفهم من الامور العامة والاحوال الخاصة هي الاحوال

للمحمولات منها للاقسام المثلثة كما صرح به الشيخ في وجه الحصر ويستفاد من كلام القوم ايضا
حيث حصروا البحث في العلوم على الاعراض الذاتية لموضوعاتها وانت خبير بان منشأ
هذا الاشكال هو الذهول عن جواز كون ما هو اعم من الشيء عرضا ذاتيا لذلك الشيء
وقد عرفت فيما سبق جوازه حيث حققنا ان الفصل لا يقتضي ان يكون الاخص مقوما
حقيقيا للجسم ولو وجب ان يكون عروض الجسم بواسطة امر مساو له لزم انتفاء عروض
المفهومات العامة كما مر ونقول لا شك ان العدم مطلق يعرض للجوهر والعرض لذاتهما
بمعنى انه لا واسطة في عروضه لهما بل هما موضوعات له حقيقة وبالذات بعروضه
لغيرهما من المشتقات لا يقدح في ذلك كما ظهر مما حققناه وعدم عروض العدم المطلق
لشيء مطلق كما يفهم من كلام هذا القائل ممنوع اذ لا شبهة في عروضه مطلقا للجوهر والعرض
بلا تقييد كما ذكره المحشي فاندفع الاشكال من غير حاجة الى دفعه الى تخصيص المحمول على وجه
يحقق الموضوع اذ لا يخفى ما فيه من التعسف ثم فيما نقل عن كتب التجريد ابحاث
منها ان الترديد المذكورة في الشق الثاني من الترديد الاول لا بد في الشق الاول
ايضا فان الحكم بكون مفهوم معدوم مطلقا او في الذهن بعد التقييد بقوى البشرية
ايضا انما يطابق الواقع اذا لم يكن نفس الشيء بوجه ما موجودا له اذ لا شك ان الحكم
على الشيء يستدعي تصوره ولو بوجه ما فلو كان تصوره وجودا له لم يصدق سلب الوجود المطلق
ولا الذهني عنه لا مطلقا ولا مقيدا الا ان يراد التخصيص ببعض القوى البشرية او بزمان
السابق او اللاحق كما ذكره في الشق الثاني لكن بتصوره المفهوم والحكم عليه بالعدم
المطلق او الذهني اذا لم يكن متصورا له ولا ريب في صحته وان كان تصور الشيء بوجه
وجودا له لانا نقول على هذا لا حاجة الى الترديد في الشق الثاني ايضا والحاصل انه
ان تمسك بذلك لم يحتج الى الترديد في شيء من الشقين وان لم يتمسك احتاج في
كل منهما اليه فالتفرقة بينهما في ذلك الحكم والجواب ان معنى قوله لم يكن الحكم بكونه

معدوما في الخارج ان ذلك الحكم لم يكن مطابقا للواقع اصلا لا من القوى العالية ولا من السافلة
الا ان يراد التقييد بالقوى السافلة فانه يصح ولو من القوى العالية وعلى هذا يندفع
الايراد اذ حكم من القوى العالية على الشيء يستدعي تصور تلك القوى ذلك الشيء وهو
لا يناسب كونه معدوما مطلقا في القوى السافلة فلا حاجة الى الترديد المذكور ويجاب ايضا بان
المراد من التقييد ليس تقييد الحكم اي التصديق بالنسبة الحكمية بل تقييد السلب كما ذكرناه وهنا
ان الارتسام في القوى العالية وان لم يكن وجودا ذهنيا لكن لا شك انه وجود
ضروري فلا يستقيم الحكم الايجابي بعدم ذلك وجود الموضوع فاما لا يراد قسم ثالث
للوجود فلا يصح الحكم بكون شيء من المفهومات معدوما مطلقا ضرورة ان نفي الوجود
الوجود المطلق انما يتحقق بانتفاء جميع افراده وعرضياته وجوابه ان الارتسام في تلك
القوى على هذا ليس وجودا حقيقيا ولا يكون هناك حكم وايجاب حقيقي بل لو كان
كذلك لكان مسامحيا كالوجود في العبارة والكتابة ومنها ان القضية المقيدة اذا
صدقت صدقت المطلقة فان صدق المقيد مستلزم لصدق المطلق ولا حاجة
في شيء من الشقوق الى التقييد فلا فرق بينهما في ذلك الحكم والجواب ان اللازم
من صدق المقيدة صدق المطلقة بمعنى نفي الوجود في الجملة كما يصح بعض التقييدات
او البعض فاما بهذا المعنى مطلق بالنسبة اليها لا بمعنى نفي الوجود في جميع الاوقات
وفي جميع الاذهان الاذهان
فكونها الحقيقة بقيد مقيدة اخرى اخص من تلك المقيدة فلا يلزم
صدقه صدق المطلقة بهذا المعنى وبهذا هو معنى قوله وبعد التشبث والتي بعد
تهذيبه الكتب والتي لا بعد الشرح عنها بعض نسخه بمعنى الصغيرة وهي ما ذكر في الجواب
الثاني والكبيرة وهي ما ذكره في الجواب الاول بعد ما اورده على الشارح من اول
الكلام الى هنا مجملا ونقول في ترتيبه كذا وقوله يكون المحبث الى ولا ما ذكره
في اول الكتاب لا قوله فان قيل كما قررنا فيما سبق وقوله جاز لا حاجة كما تشاء

لما ذكره بقوله فان قيل الخ وعلى ما قررنا لا يرد ان قوله مع انه لا حاجة كالمنع بعد التسليم وكذا ما قيل المرام كون البحث عن العدم مطلقا مطلقا ظاهر كلام الشارح حيث لم يقيده وان كان يمكن ان يوجه كلامه بان مراده العدم المطلق لا المقابل للوجود المطلق المبحوث عنه المعنون في الفصل فتأمل هذا ما تيسر لنا في حل هذا المقام الذي استصعبه الاقوام والله الموفق لنيل المرام المتن الفصل الاول في الوجود والعدم معنى حمل العدم في كلامه على مطلق العدم لا ان الظاهر ان التعريفات التي نقلها المص للمعدوم يصدق على المعدوم في الخارج فقط وفي الذهن فقط المطلق لم يكن ما يصدق على المعدوم في الخارج فقط وفي الذهن فقط موجودا قطعا فهما داخلان في حد الموجود ايضا فحينئذ ينبغي حمل الكلام العدم في كلامه على العدم المطلق لا على مطلق العدم كما ذكرت لانا نقول هما باعتبار انهما معدومان في الخارج والذهن داخلان في الموجود فمحصله انه يكون داخلين في المعدوم ومع هذا يصدق تعاريف المعدوم عليه فكانت التعاريف للمعدوم المطلق لكن ما نقله كما ذكرنا حينئذ ظهر ان ضمير التثنية في قوله وكمه بهما راجع الى الموجود باعتبار انه موجود والمعدوم باعتبار انه معدوم وهذا التعريفات مستظهر عن قرب ثم الظاهر ان مراده بالتحديد هو تعريف الكنه لا التعريف مطلقا لان الاول ملتبس ظاهر اللفظ واما ثانيا فلانه انما يلزم الدور لو كان الغرض تعريف الكنه اما لو كان مطلق التعريف فلا لانه يمكن ان يعرف الموجود والمعدوم معرفان بالوجوه التي لا يتوقف على معرفة المعرف فحينئذ لا يلزم الدور كما لا يخفى واما ثالثا فلان النزاع انما هو في كنه الوجود لا في وجهه والعين اما يعني النفس كما يقال نفس الشيء اي حقيقته وذاته واليه ذهب السيد رحمه الله السيد قدس سره في شرح المواقف وفي بحث التعريف للموجود بذاته واما بمعنى الخارج كما اختاره السيد هنا اول التعريف للموجود

بذاته والموجود لغيره ومنع ان يكون لنفي الوجود الذهني وقال بانحصار الوجود في الخارج ومع التقدير فالمراد بالدور ما معناه المصطلح كما هو الظاهر وتوقف على الشيء ففي نفسه واما ما كان يرد ان بين المعرف والمعرف مغايرة بالاجمال والتفصيل لجواز ان يكون مفهوم الموجود في نفسه او الخارج مفهوما في جانب المعرف من لفظ الموجود فقط وفي جانب المعرف من لفظي الثابت والعين فعلى هذا لا يلزم فساده كما في تعريف الانسان بالحيوان الناطق وايضا لا شك ان الموجود والمعدوم مغايران الثابت والمنفي بحسب مفهوم الصيغة فان صيغة المفعول مغايرة بحسب المفهوم لصيغة الفاعل ومع ذلك يلزم محذور ايضا ويمكن دفع الاخير بما حققه السيد قدس سره وسينقله الشارح وهو انه اذا عرف المشتق بالمشتق يكون المقصود تعريف المبدأ بالمبدأ اذ علي هذا التفاوت بمفهوم الصيغة غير قادح في المقصود كما لا يخفى الشارح ناظر الى شيء لائق الذي يمكن ان يكون عليه الخ هذا النقض لتعريفي الموجود والمعدوم طردا وعكسا وظاهره يدل على عدم اختصاصه بالمعدوم المطلق وجريانه في مطلق العدم وقد عرفت خلاف ذلك فلا بد من تغيير في السؤال وفي الجواب حتى يطابقا وتحمل من انه اشاره في الجواب الا ان المراد بالعدم العدم المطلق المقابل للوجود فلا يصدق تعريف الموجود على المعدوم الخارجي الموجود في الذهن لانه داخل في الحد فيما يكفي وهذه لانه يدل على ان النقض لا يجري في المعدوم الخارجي فقط والذهني فقط وسيظهر انه يمكن اجراء النقض في كل منهما وفي المعدوم المطلق سواء بسواء نعم لهذا النقض تقرير ان الاول انه يصدق على مطلق المعدوم الشامل لافراده الثلثة او المعدوم المطلق تعريف الموجود لانه يصدق على كل منها انه يمكن الاخبار عنه ولو بعدم الاخبار وما ذكره الشارح في الجواب معارضة تقريرها ان تعريف الموجود لا يصدق على شيء منها لان كل معدوم مطلقا اي سواء كان معدوما مطلقا او خارجيا او ذهنيا

الكل معدوم مطلق بشرط كونه معدوما يمتنع الحكم عليه اي الاخبار عنه ويمكن بالعكس التعيين
لنا نحو لنا كل ما يمكن الاخبار عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه فلا يصدق على
المعدوم باعتبار انه معدوم وانما باعتبار انه موجود فهو داخل في الحد ولا نقض
وحصول اثبات المقدمة الكلية التي هي معنى اطراد التعريف وما يعينه واما الجواب
بالحل فيها ما لا نم ان الحكم بعدم الاخبار على المعدوم باعتبار انه معدوم بل الحكم على
المعدوم باعتبار انه موجود فانه لا يمكن الاخبار عنه ما دام معدوما فالحكم عليه بعدم
الاخبار هو الموجود في الحقيقة وحمل كلام الشارح على ذلك تعسف والحق عدم تمامية
السؤال والجواب عن هذا السفر بل انما ظاهرة الانطباق عليه لكن يرد عليه ما ذكره
الشارح عنه وبيان هذا الاشكال المحمول المطلق نقضه الجواب الجواب ولا تعلق له
بهذا التحرير الا ان يقال مراده الاشكال المجهول المطلق على لزوم اجتماع النقيضين وحاصله
هذا السؤال على مجرد لزوم صدق تعريف الموجود على المعدوم من غير ملاحظة لزوم
النقيضين حتى لو ذكر بدل عدم الحكم الحكم انه يصدق على المعدوم امكان كذا فكذلك
والحاصل ان مطلق العدم او العدم المطلق لا يستلزم ورود البحث من المعدومات الذاتية
فالمعدوم حال العدم يصدق عليه انه يمكن الاخبار عنه الآن والا لزم الانقلاب
وتفصيله ما ذكره بعض الفضلاء وهو ان اريد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون
التعريف مانعا لدخول الامكان فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لامتنع (المعدومات)
اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اريد به ما يقابل الامتناع المطلق
اي ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات
عنه على تقدير ان لا يعلم ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما بالمنع وهو
ان يقال لا نم ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي او المقابل للامتناع المطلق
بل المراد به المقابل للامتناع الاعم من الامتناع العارض حال العدم شرطا وصفة العدم

وعلى هذا لا يلزم محذور اذ المعدوم حال العدم وان كان ممكن الاخبار عنه لكنه
لا يمكن الاخبار عنه بشرط وصف العدم وهو ظاهر والمنع ما المعارضة وهو ما ذكره الشارح وتقريره
ظاهر مما مر انفا لان الحكم على الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء ولو صح الحكم لما يصدق
على المعدوم حال العدم انه يمكن الاخبار عنه فيمكن الجواب باعتبار الشق الاول النقضا
لا ما قيل من ان للناقض ان يقول هذا الزام لهم حيث قالوا ان السالبة
المحمول لا تقتضي وجود الموضوع لان قيد ما ولو صح الحكم مدفوع اذ النقض انما
بالسر ما متساوية الاقدام في استدعاء وجود الموضوع في ذلك الحين بل لانا
نقول كما لا يصدق عليه امكان الاخبار لا يصدق عليه سلب ذلك ايضا لما ذكر
بعينه فلا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه وان اول الى السالبة وصرح بجوابها
كالموجبة وجود الموضوع حين الحكم كما مر وايضا الصدق اللازم للمعرف على افراد
المعرف الصدق بطريق الحقيقة وامكان الاخبار عنه صادق على المعدوم
بهذا الطريق وبهذا يندفع ان مفاده ومالذي مفهوم وجودي فلا يصدق على المعدوم
من حيث هو معدوم كهذا والتحقيق ان صدق امكان الاخبار عنه على المعدوم
بطريق الحقيقة انما هو على افراده الفرضية ولا ضير فيه انها من افراد الموجود وح فلا
خلل في التعريف واما عدم صدق تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه فجوابه
انه يصدق عليه ان اول الى السالبة بطريق الحقيقة بان يكون الحكم على افراده
الفرضية بانها ما لا يمكن الاخبار عنها ذات معدومة بخلاف ما قلنا انه يمكن به
الجواب باعتبار الشق الاول في اما الجواب باعتبار الشق الثاني فكما بان
المراد بالامكان المذكور ما يقابل الامتناع المطلق اي ما لا يكون ممتنعا بالذات
ولا بالغير بناء على ان المراد بالغير هو ما وقع في نفس الامر ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون التعريف جامعا لما ذكره وانما يلزم ذلك لو كان المعتبر في تعريف

المذكوري تقدير عدم المعلوم جدا مرادا وبها افعالا وليس كذلك فان جميع الموجودات
معلوم بوجه ما وذلك كاف في امكان الاخبار عنها ففيه نظر اذ يمكن ان يراد
من العلم في التقدير الالتفات وظاهر ان التفاوت الكامل للموجودات ليس بطريق النفس
الدوام بل قد يكون وقد لا يكون ففي تقدير عدم الالتفات اليها وهو مراد فح
لا يصدق التعريف عليها ضرورة انه ليس له الاخبار عن الشيء من حيث الالتفات
اليه فان قلت على التقرير يلزم ان يكون اعتبار عكس النقيض مستدركا
في الجواب اذ يمكن ان يعارض بالحمل بان نقول كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه اي الاخبار عنه على ما صرح به في عكس النقيض تقول اي لا يمكن ان نخبر عنه
فلا يصدق عليه الذي يمكن ان نخبر عنه ضرورة امتناع اجتماع النقيضين فح
لا حاجة الى ضم عكس النقيض اصلا قلت في ترك المقدمة وايراد مقدمة
اخرى بدلها ومثل هذا لا يسمى مستدركا لانه يمكن ان يوجه جواب الشارح
بانه معارضة بوجهين تارة بمعارض في الاصل وهو قوله كل معدوم مطلق يمتنع
الحكم عليه وتقريره ظاهر مما مر في السؤال واخرى بعكس نقيضه وتقريره انه يصدق
النقيض القائل كل ما يمكن ان نخبر عنه فهو موجود في الجملة الا انه بالاصل المورد
منه بهم فكيف يصدق التعريف على المعدوم فهنا ظهر وجه قول الشارح فنقول
وكل ما لا يمتنع بلفظ الفاء التفريعية على ما في اكثر النسخ ثم الايراد الثاني ايضا
نقض لكلا التعريفين الا انه بعكس الاول ذكره في المفهومات الغير المستقلة
كلها وانما قال الشيخ الذي يعرفه نفعل او حرف ولم يقل معنى الفعل او الحرف
تدقيقا الى لان معانيها يمكن ان نخبر عنه اذا عبر عنه لا بلفظها بل بلفظ
الاسم فاورد هذه العبارة لئلا يرد عليه هذه المناقشة واما جاءت عنه
معارضة وقوله اما انه قد اخبر عنه الى دفع نقض وهو انا اذا الحكم

الاخبار عن ذلك المعنى بعدم امكان الاخبار فقد اجتمع فيه امران متناقضان
امكان الاخبار وعدمه مستحف مع انه بالاذل وان صدق حد الموجود عليها الا انه
بالنسبة يصدق حد المعدوم عليه فلا يكون مانعا ويرد على ما ذكره في الجواب انه يحكى
في المعدوم حال العدم اذ قد اخبر عنه ايضا بانه لا يمكن ان نخبر عنه لان كونه الشيء
بالشيء بعض محقق الاخبار عن المحدود به الا ان يجاب بان المراد كون
الموجود ممكن الاخبار امكان الاخبار عنه في الجملة ولا شك ان تلك المعاني كذلك
اذ يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات ومعبرة عنها بلفظ الاسم فان
قيل يرد عليه ايضا ما ورد على ما ذكره لانه لا يمكن الاخبار عن المعاني المذكورة حال
كونها ملحوظة بالذات ومعبرة عنها بلفظ الاسم يمكن الاخبار عن المعدوم
حال كونه موجودا بحسب ان المعاني المذكورة موجودة وعدم الاخبار عنها او كونه
من العوارض لها فاذا ازيل العارض يحكم عليها بامكان ذلك الحكم
على ذوات تلك المعاني بخلاف المعدوم فانه اذا وجد الشيء وحكم عليه لم يصدق
ان ذلك حكم على الشيء الذي كان معدوما اذا لم يكن له قبل الوجود ذات
حتى يصدق ذلك حاصل عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار
عنه وعدمه الى فان قلت على هذا يلزم الدور ايضا اما في تعريف العدم
فلما عرفت اخذ فيه العدم واما في تعريف الوجود فلان العدم بمعنى نفي الوجود
وهو ماخوذ فيه قلت ذهب المحشي الى ان العدم بمعنى السلب والرفع لا
بمعنى رفع الوجود والمعرف عدم الوجود الا انه لم يصرح بالقيد كما ذكره
فلا دور اصلا لكن فيه انا نجد الفرق بين مفهوم العدم والسلب بان
في الاول لا يلاحظ الوجود دون الثاني ولهذا يقال نقيض كل شيء رفعه وسلبه
ولا يقال عدمه الا ان يراد بالعدم معنى الرفع والسلب ولو على سبيل التجوز

ويرد ايضا على ما ذكره الشارح ان الامكان لو كان بمعنى كيفية النسبة القضية التي محمولها
وجود الشيء وعدمه في نفسه كما يظهر من كلامه لخرج الوجوب نقضا عن تعريف الوجود
لكن يمكن دفعه بحمل الوجود والعدم ولما ارتبط جزء التعريف حصلا وينفع بما ذكره
ما من الجواب اذ الوجود والعدم في كلام الشارح اذا حملا على الوجود والعدم الرابطي
وان كان خلاف الظاهر اندفع ذلك فان قلت التعريف تصور محض ولا يرجع
الى القضية حتى يتمشى ما ذكره قلت يرجع مع ان معناه يرجع الى مضمون القضية
ثبوت المحمول للموضوع وعدمه على ان الحق ان الفرق بين التصور والتصديق
بنفس الادراك لا بحسب المدرك فيمكن ان يتعلق التصور بالقضية فانه
امر اخر فيتعلق بكل شيء ثم لا يخفى ان حمل الامكان في الجواب على الامكان
الخاص ايضا كلام الشارح لكونه وصدد توجيه تقدير الامكان والا يلزم الدور
مستغنى عن ذلك بل يلزم الدور على تقدير حمل الامكان على الامكان العام
ايضا اما في تعريف الموجود فقط واما في تعريف العدم فان سلب الامكان الاخبار
في تعريف العدم عبارة عن سلب ضرورة لا ثبوت الاخبار فلا بد في تصور
اللاثبوت وهو معنى العدم وما قيل من ان هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان
العام على معنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف كما صرح الشارح بمعنى سلب امتناع
عن الطرف الموافق كما صرح به في الحاشية على ان لا احد ان يقول ليس
الامكان بهذا المعنى الا سلب الضرورة عن الطرف المخالف للكلي بل غير ملحوظ
فيه الطرف المخالف للكلي بل الا بهذا العنوان لا بعنوان السلب كما هو
ففيه نظر اما الاول فلان مستلزم كما ... ايضا ضرورة الطرف المخالف
... وصفا كمال المتعلق لهذا الطرف لا الضرورة مطلقا فسلب امتناع
الاخبار سلب الضرورة عن الطرف المخالف للاخبار واما في الثاني فلانه

في صور كون الاخبار بمعنى الامكان الى جر ايضا اذ لاحد ان يقول الامكان
بهذا المعنى ايضا غير ملحوظ فيه شيء من طرفي الايجاب والسلب الا بعنوان
كونه طرفا موافقا او مخالفا لا بعنوان خصوصية الايجاب والسلب على ان الكلام
على تقدير كون ما ذكره تعريفا بالكنه فلا بد من تصور اجزائه بالكنه حتى يحصل المعرف
بالكنه وبيانه على الاجمال ان معنى تصور الشيء بالكنه كما سيأتي ان يكون هو متمثلا
بعينه في الذهن وتصور الشيء بالوجه ان يكون الوجه متمثلا بحيث يصدق
على ذلك الشيء ويسري الحكم منه اليه ولو تمثل الوجه لا بهذه الحيثية كان تصورا للوجه
والفرق بين الامرين بحسب الاعتبار والتي حصل منهما صفة هو الوجه لا غير وبالاول
... كل منهما بالذات وهذا من افادات الامير بن قدس سره وقد صرح
به الفارابي وابن سينا ايضا وح فلو فرض تمثل بعض الاجزاء في الذهن
بالوجه لم يحصل المعرف بالكنه وهذا ظاهر ومما قررنا يندفع مع كون ما صدق
عليه الوجود متصورا بالكنه على تقدير ان يكون المعرف هو الوجود المطلق كما
فعله المحشي لا يلزم على تقدير ان يكون المعرف الوجود في نفسه التعريف
بالمباين وعلى تقدير ان يكون الوجود المطلق التعريف بالاخص اذ الوجود
النسبي مباين للوجود في نفسه واخص من الوجود المطلق والمركب من المباين
مباين ومن الاخص اخص لانا نقول هما ممنوعان على الاطلاق لجواز ان
يقع التركيب على نحو يحمول لكل من المباين او الاخص كما في السواد
ضد للبياض واللون الحمر من البياض وح فربما يعبر ذلك التركيب معرفا
يكون ... كما فيما نحن فيه والمعرف هو وجود الشيء في نفسه
على ما هو الظاهر اي الظاهر لفظ الوجود فان المتبادر من اطلاق وجود
الشيء في نفسه كيف لا وقد حكى الشيخ في الهيات الشفاء الوجود لغيره بالوجود

٣٥

بالعرض والمتبادر من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض واما قوله اي تحقيق
قال السيد قدس سره في شرح المواقف اي فمان ما يشعر في التعريف به تلك
والتماس ذلك مع انه لا حاجة اليه لا ينبغي للمفهم مجال الكلام اصلا فان كلام السيد
السند مبني على انه لا حاجة اليه ويحتمل ان يراد من الظاهر ظاهر التعريف ومع ما ذكره
ما اي شيء مع ان ما لا يبقى التعريف صادق على الكون النسبي ايضا فان
كان المعرف وجود الشيء في نفسه لم يكن مانعا لانك قد عرفت ان التعريف لا
يصدق الا بارتكاب عناية فاذا لم يرتكب لم يصدق عليه ثم يرد ذلك اذا كان
المعرف هو الوجود النفسي حيث صدق التعريف على الوجود في نفسه ولذلك لم يبعث
اليه ثم الوجود عند السيد معنى واحد يجعل محمولا وقد يجعل رابطا فاذا اطلق
لفظ الوجود اريد به ذلك المعنى والتفاوت بالاستقلال وعدمه خارج عن المفهوم
فان قد لا يلاحظ مع ذلك المعنى الواحد حتى من الاستقلال وعدمه ويكون الوجود
مطلقا وقد يلاحظ مع احدهما وح يكون مقيدا وعلى هذا اذا اخذ المقيد من
في تعريف الاخر يلزم تعريف الشيء بنفسه قطعا اذ باختلاف الملاحظة لا يحصل اختلاف
في ذات الملحوظ فيندفع ما اورده المحشي بما اورده في الحاشية السابقة ايضا
واما عند المحشي فان اخذ احدهما في تعريف الاخر لا يلزم محذور
لكن ان كلامه في قوة المنع لا نرى المورد على التعريف وهو مع المنعة مجرد احتمال
ما هو الحق عنده بل ما هو المختار عند المعرف اذ له ان يلزم ان للوجود معنيين
مختلفين ويقول مرادي من المعرف وجود الشيء في نفسه ومن الكون المأخوذ
في التعريف وجود الشيء لغيره ولا خفاء في ان ذلك المنع لا يندفع ما لم يثبت
ان المعرف لم يعتقد ذلك الا ان يقال مراد المحشي ان تعريف الوجود مطلقا
دوري في الواقع وح لا يندفع المنع ما لم يثبت ان ذلك خلاف الواقع

ومع

ومع ذلك قد يستدل عليه بان الوجود النسبي وفي نفسه لو كانا معنى واحدا لزم ان يكون
المعنى الواحد ينقلب بمجرد الملاحظة تارة من مقولة الاضافة واخرى الكيف مع انا
نعلم بديهة انه لا يصير كذلك فان المضاف من الاجناس العالية وهو انيات
الشيء الواحد لا تتغير بالملاحظات المحضة نعم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف
الحقيقي قد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير
فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يخرج من تلك المقولة الى غيرها
فلا تأمل فيه وههنا بحث وهو ان المحشي العلامة معترف بان الحق ان وجود
الصفة العينية عين اتصاف الموصوف بها وهذا التصريح منه بان وجود الشيء في نفسه
عين وجوده لغيره وايضا قد حقق في الحواشي الجديدة من ان عبارات وجود الصور
هو الوجود في هيولاتها ووجود الاعراض هو الوجود في موضوعاتها وهذا التصريح
ايضا بان وجود الشيء في نفسه عين وجوده لغيره فان قيل لعله لا يسلم ان وجود
الصفة مطلقا عين الاتصاف بل وجود الصفة كما يشعر به تقييد الصفة بالعينية — العينية
قلنا قد ذكر المحشي في ذلك البحث ايضا ان اتصاف الشيء بالشيء في الخارج يستدعي
وجود الصفة الموصوف فيه لا وجود الصفة فيه ثم اورد سؤالا وجوابا بهذه
العبارة فان قيل قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قلت مع هذا ان ما لا يكون موجودا في
نفسه هل يستحيل ان يكون موجودا لشيء وهو حق وكلامنا في ان وجود
الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به في الخارج يستدعي
وجوده فيه ويستدعي انه وجوده مطلقا لا ينافي في ذلك كما اشرنا اليه انتهى
كلامه ويظهر منه ان الاتصاف مطلقا لا يكون بدون وجود الصفة في نفسها
مطلقا والبديهة لا تفرق بين صفة وصفة في انه اذا كان وجود الصفة في

نفسها مين الاتصاف يجب ان يكون البعض آثار ايضا كذلك فظ ان الوجود
الخارجي لا دخل له في الفرق فاذن يلزم ان يكون وجود الصفة في نفسها مطلقا
مين الاتصاف ويلزم ما اورده المص من لزوم الدور على ما لا يخفى وسيأتي وجه
دفع لذلك البحث فانتظر في كلام اخره هو انا سلمنا ان الموجود معنى واحدا
لكن لما كان معلوما بوجه ما جاز ان يكون العلم بهذا الوجه كافيا في حصول العلم
بان يعرف المعرف به نفسه بوجه اخر كونه بل محذور في التعريف بالحسن فيه
اخذ الكون فيه فافهم   لا يقال قول المص اه ابطال للسند المذكور بمنع المعرف ٣
وحاصل جوابه الاول انه يتم السند اذ المعرف الى يقول المعترض نسلم ان الوجود
متنازع على التعيين ليس كما قال المص حجة بل اردت بالمعرف الوجود في
نفسه وحاصل الثاني ان الكلام على السند الاخص اذ هنا سند اخر هو منع
الترادف مستند السند من كل منها حصر المنع وقوله لا يبقى النسبي اه ابطال ل
لسند به بسند المنع المذكور اولا وليس اثباتا للمقدمة الممنوعة اذ لا يثبت به
الترادف بين المعرف والكون المأخوذ في التعريف وما ابطال النقض للسند
الاول اذ لا يلزم منه ان لا يكون المعرف هو الوجود في نفسه والمأخوذ
في التعريف هو الوجود لغيره وهو ظاهر مراده يكون النسبي هو الكون في
نفسه مع القيد كونه كون الموضوع في نفسه مع القيد ولا كون المحمول في نفسه
والا لما انطبق عليه الجواب الاول كما يظهر بادنى تأمل والتفصيل ان ههنا
احتمالات ثلثة يمكن التمسك بكل منها في دفع ما اورده الاول ان يكون
النسبي عبارة عن كون الموضوع في نفسه مع القيد وهو ما ذكره هنا واجاب
عنه او لا بمنع ذلك وسنده بانه يمكن التصديق بثبوت الشيء على صفة
مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع للقوم وهو اشارة الى ما سيجيء من قول
المص في بحث ثبوت المعدوم من خلافهم وقوع الشك في اثبات

الصانع بعد اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة وهذه اشارة الى ما ذكره المتأخرون
في سالبة المحمول من انها لا تقتضي وجود الموضوع او اشارة الى ما سيجيء في الفرع في
بحث ثبوت المعدوم من ان ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت المثبت له
في نفسه اذا كان ثبوت الاعراض في موضوعاتها او ثبوت الصور للمواد لا مطلقا
لا يلائم لفظ الشك لكن لا يخفى ضعفه على اي وجه وجه هذا لان كون الشيء   ثبوت صح
للشيء مستلزما لثبوت المثبت له مما يشهد به بديهة العقل كما عرفت
المص وغرض المعترض في السند المذكور مما لعله في هذه المقدمة البديهية
فصار حاصل الكلام انا لا نم ان النسبي هو الكون في نفسه مع القيد لان قوما
قالوا بما يقدح في ذلك وان كان مصادما للبديهة وهو لا يخرج عن المناظرة وثانيا
بتسليم ذلك ومنع لزوم التعريف بالمرادف مستندا بانه انما يلزم ان لو لم
يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين كما في الامكان العام والخاص اذ
لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا والتوجيه المشهور
لهذا السند الذي نقله الجمهور بالقبول عما حرره بعضهم بقوله اذا كان الكون
الرابطي عبارة عن الكون في نفسه مع القيد فالتعبير عن الشيء بلفظ الكون
مع القيد يحتمل وجهين احدهما ان الكون مستعمل في معناه اي الكون في
نفسه والقيد مستفاد من لفظ القيد وهذا هو الظاهر وبه السؤال عليه او يعني
انه يكون تعريفا بالمرادف وثانيهما ان الكون وضع بازاء المقيد بقيد
المذكور مرة اخرى وعبر عنه بلفظ الكون بحسب الوضع الثاني فلا يكون
تعريفا بالمرادف ولا يقدح في كون ذكر القيد لغوا لانه جزء لفظ الكون
لان القيد معتبر في مفهوم لفظ الكون على وجه الاطلاق والمذكور محصل
ومعين له كذكر الفاعل في الكلام مستفاد عن الفعل على ما حققه الشيخ انتهى وهذا
التحرير ليس على ما ينبغي اما اولا فلان القيد قد اخذ في الوجه الاول معيا

كما يشعر به قوله والقيد مستفاد من لفظ القيد وفي الثاني منهما حيث قال لان القيد معتبر في مفهوم
لفظ الكون على وجه الاطلاق والكون بحصل ومعين له واما ثانيا فلان كون لفظ الكون موضوعا
للكون في نفسه مع قيد ما مما يجعل الكون الرابطي مستقلا بالمفهومية وهو خلاف المقرر عندهم
ويمكن ان يكون التوجيه المشهور بوجه يندفع عنه ما ذكرنا بان يقال على تقدير كون النسبي هو الكون في
نفسه مع قيد معين فاذا لم يكن للكون الا وضع واحد بازاء الكون في نفسه يلزم التعريف
بالمرادف قطعا واذا كان له وضع آخر بازاء المقيد بالقيد المعين وعبر عنه بلفظ الكون
لا يلزم التعريف بالمرادف فان قيل فيلزم عليك الايراد الموجه على تقدير ان
ذكر القيد يكون لغوا قلنا لا يلزم لانه يمكن ان يكون لفظ الكون بحسب الوضع
الثاني موضوعا للكون في نفسه مقيدا بالمجمل والمعين بالقيود المعينة التي ذكر بعده على طريق
الوضع العام والموضوع له الخاص ولو لم يذكر القيد بلفظ لم يفهم منه قطعا كما قال المحقق
في الفعل انه لما كان موضوعا للحدث والزمان ونسبة الحدث الى معين بعده فوجب
ذكر الفاعل بعده ليفهم الموضوع له فذكر الفاعل بعد الفعل لا يكون لغوا فكذا ذكر القيد
المعين بعده ههنا والتوجيه الذي نقلنا بوجه واستنادنا المحقق غير ثابت وهو انه قد تقرر
في موضعه ان لفظ العام اذا اطلق على الخاص يكون ذلك الاطلاق على وجهين احدهما
ان يطلق ويراد به العام لكن يكون تحقق ذلك العام في ضمن الخاص ويكون ذلك الخاص
مقصودا فيكون الاطلاق بطريق الحقيقة وثانيهما ان يطلق ويراد به الخاص بخصوصه فيكون
الاطلاق بطريق المجاز فاذا عرفت هذا فنقول لو كان اطلاق الكون على النسبي وفي نفسه
بحسب وضع واحد للكون في نفسه واريد به الكون في نفسه لكن النسبي يكون مقصودا فقط
يلزم ان يكون التعريف بالمرادف ولو كان اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين
وضع للكون في نفسه واخرى للكون النسبي فاذا اريد في هذا المقام النسبي لا يلزم ان يكون
التعريف بالمرادف وان كان دورا ثم افاد ان هذا الكلام لا غبار عليه لكن قد احتاط

بعض

بعض المحشين وقد منع فقال بعد هذه العبارة ويمكن ان يسند هذا المنع بسند اخر وذلك
بان يقال لفظ الكون في نفسه يستعمل في الكون الذي هو فرد معين منه من حيث خصوصه
لانه يكون مستعملا فيه على سبيل المجاز فلا يكون تعريفا بالمرادف لان معنى التعريف بالمرادف
ان يستعمل فيه المرادف في المعنى الذي يكون الترادف باعتباره وههنا ليس
كذلك وهذا كما يستعمل لفظ الحيوان في تعريف مفهوم الحيوان الذي هو جنس الانسان
واريد الانسان بخصوصه فان هذا ليس تعريفا بالمرادف نعم لو استعمل في الانسان
من حيث هو فرد للحيوان وبالحقيقة يكون المستعمل فيه هو مفهوم الحيوان وكان الانسان
مقصودا لكان تعريفا بالمرادف انتهى كلامه وانت خبير بانه ان اراد ايراد
سند اخر من قبل نفسه مما لا يخفى وهنه لان ارتكاب المجاز غير جائز في هذا المقام
اذ الكلام على تقدير ان يكون ما ذكرتم تعريفا حقيقيا وكتب الاحتراز فيه عن الالفاظ
المجازية كما حقق في محله وان اراد ايراد توجيه اخر لكلام المحشي فلا يخفى انه مع وهنه
يلزم عدم المطابقة على كلامه ايضا لان الاطلاق على هذا التوجيه يكون على الكون في
نفسه بحسب الحقيقة وعلى النسبي بحسب المجاز مع ان قول المحشي بحسب وضعين يابى عنه
كما لا يخفى اللهم الا ان يتكلف ويقال اراد بالوضعين ما يكون احدهما بحسب التحقيق و
الاخر بحسب النوع ومع هذا يابى عنه قوله كما في الامكان العام والخاص الا ان
يقال المراد مجرد التشبيه في تعدد الوضع وان كان في كل منهما بوجه اخر ولا يذهب
عليك ان الظاهر من كلام هذا القائل هو الشق الاول كما يدل عليه ظاهر قوله ويمكن
ان يسند هذا المنع بسند اخر والوهن المذكور يمكن دفعه بان الاحتراز عن المجاز
في التعريفات انما يجب عند عدم القرينة لا مطلقا على ان مثل ذلك يرد على التوجيه
المرضي للزوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف وهو ايضا غير جائز والجواب
الجواب والثاني ان يكون النسبي عبارة عن كون المحمول في نفسه ولم يتعرض له

لظهور بطلانه اذ من البين انه يجوز ان يحكم على امر بعينه مع الجزم بانتفاء تلك الصفة في نفسها
منازع ان ماذكره من المنع تمايتابعه فهو ايضا فتامل والثالث ان يكون عبارة
عن كون الشي في نفسه وهو ماذكره بقوله فان قيل الى اخره الا جوابه بوجوه ثلثة الاول انه
على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا على سبيل الترديد والاستظهار وان تحكم بان
يحكم على هذا لايلزم الدور ايضا فان المذكور في التعريف فرد خاص من الكون في نفسه
وهو كون الاتصاف في نفسه والمعرف مطلق الكون في نفسه فيكون تعريفا بالاخص وعلى
عليه ولايلزم الدور الا بالشرطين المشهورين ويتوجه ذلك على قوله وان كان دوريا
فتامل قوله الى الشيخ قال الشيخ في منطق الشفاء الى هذه الى شبه متعلقة بقوله اراد
لوكان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف والمقصود بالاستشهاد هو قوله وكذا اذا قيل
كان وعني به الرابطة الخ واما احتياج لما هذا الاذن لما كان المقابل الذي ذكره في
جواب السوال الثاني حاصله منع لزوم التعريف بالمرادف مستندا احتمال تحرير معطله
ان يعود ويقول لما كان لاطلاق الكون عليهما محملان تعدد الوضع وعدمه والاول
عدم تعدده وهو غير ظاهر ههنا فليس للكون الامعنى واحد هو الكون في نفسه
فيلزم التعريف بالمرادف فاورد كلام الشيخ لاثبات المحمل الثاني ونفي المحمل الاول
وتوجيهه انه لما قرر الشيخ في المنقول عنه ان اطلاق الوجود على الشي في نفسه
باشتراك الاسم ثم قال وكذا اذا قيل كان وعني به الرابطة الخ علم ان لفظ الكون
مشترك ايضا بين الشي في نفسه فلا يتعرض للاحتمال الاول المحال حتى يتثبت به
السائل ويمكن جعلها متعلقة بقوله من البين انه ليس كذلك كانه قيل اذا صدق
هذا الشي كاين في نفسه ضرورة استلزام صدق المقيد صدق المطلق في ضمنه
واذا كان كذلك فالمعنى هو الكون في نفسه مع قيد اخر فكيف يقال انه ليس كذلك
فاورد كلام الشيخ لدفعه وتقريره ظاهر مما ذكر من ان الوجود ذكر بتقريره قال الشيخ الخ

تعدد الوضع على ماقرره في موضعه حتى يظهر تعدده م ح م ح

كائن على صدق صدق هذا الشي ام

متعلق

متعلق بقوله ان الوجود معنى حيث يكون مستندا للمنع المشار اليه بهذا القول والمقصود منه بالاستشهاد
قول الشيخ فهو غلط ومغالطة باشتراك الاسم وفيه نظر لان هذا القول لا يصلح سندا لذلك المنع
اذ يمكن باشتراك لفظ الوجود ومع ذلك يكون له معنى مشترك ايضا بان يكون اللفظ مشتركا
بين المقسم وبين كل من قسميه اللهم الا ان يقال الاصل عدم الوضع الزائد وايضا يلزم على هذا ان يكون
نقض قوله وكذا اذا قيل كان وعني به الرابطة لغوا اذ لا حاجة اليه في المقصود اصلا الا ان يقال
كلام الاستاد في الحد هو يدل على ما ذكره هذا القايل حيث قال في شرح الشيخ في منطق الشفاء
بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين كما نقلنا عنه في حاشية حواشي الشرح التجريد ودلالته في
غاية ما لزم منه ولا قول الشيخ على اشتراك لفظ الوجود لا ان عنوان الى الشي هو ما
ذكره وهو ظاهر وما كان حاشيه او هو من مسالك الحكما لا بان يبسط الكلام فيه
بعض البسط فيقول الاحتمالات المتصورة في المعطوف الثالث عشر على اربعة لان المراد بالموجود
في التفصيل اما ان يكون الموجود في نفسه او لغيره او في الاول لغيره وفي الثاني في نفسه او
بالعكس والشيخ ابطل الاحتمال الاول بقوله فان لم يوجد الموجود الرابط الخ والاحتمال الثاني
بقوله فان لم يوجد بحد الخ والاحتمال الثالث والرابع بقوله وان حمل وحده على الرابط الخ
الا انه يمكن ابطال الرابع بما ابطل به الاحتمال الثالث ايضا ويمكن حمل قوله وان حمل
وحده على خصوص الثالث وبقي لم يتعرض للرابع لظهور فساده ويرد على ماذكره في ابطال
الاحتمال الاول انه انما يلزم كذب القول بعدم ثبوت الموجود الذي هو اما مفرد او مركب لو كان المراد
بالكذب عدم التحقق واما ان كان المراد عدم المطابقة لنفس الامر فلا ضرورة لكون المطابقة داخلة
في الصدق فهو قال السائل مقصودي من الصدق هو المطابقة لنفس الامر كما هو الظاهر فيرد
ذلك لكن المحب هو السائل والاولى ان يستفسر من الصدق فان اراد به التحقق
فمنع بما ذكره الشيخ وان اراد به المطابقة لنفس الامر فمنع بان الصدق القول بعدم ثبوت
الموجود الذي هو اما مفرد او مركب لا يمكن صدق قولنا الموجود الذي هو الموجود الذي يكون ذلك الموجود

شاعرا بالاطلاق صدق قولنا اوميرس موجود في نفسه بالاطلاق فان قلت
اللازم من الشق الاول ايضا صدق المفرد والمركب لان تحقق مضمون القضية المطلقة
لا يجب ان يكون في الحال بل يكفي تحققه في وقت ما كما يصدق العكس المطلقة
المطلقة لا يصدق مضمونها الا بتحققه في وقت ما لا فرق قلت هذا انما
يتم لو كان قولنا بعد موت اوميرس شاعر في القول وليس كذلك بل هو ظاهر وكذلك
فلا شك في عدم صدق هذا المحمول اذ لا تحقق مضمون هذا القول بعد موت
اوميرس وان كان متحققا في وقت ما لكن فيه ان للسائل ان يختار الاول ويقول
الثاني نظرا الى الاول بهذا الشق ايضا هو الكاشف وبعد ما كتبت هنا الايراد
في سالف الزمان رايت كتاب الشفاء وكان فيه بعد ما نقله الاستاد وعنه
هذه العبارة وبعد هذا كله فقد تعلمنا منهم ان المعدوم لا يحمل عليه شيء وجميعا
انا اذا قلنا اوميرس كان شاعرا لم يكن حقا على معنى اوميرس شيء يوصف
انه كان شاعرا بل على ان الخيال الذي لنا من اوميرس بصفة انه خيال يحصل من
اوميرس يصدق ان يقرن به شعر كان شاعرا اي هو خيال موجود له
صفة هو انه اذا قرن معه خيال الزمان الماضي دون معه معنى انه صدق
عليه ولا يبعد ان يقال انه اشار بهذا الكلام الى الترديد والشق المذكور
اولا فاندفع الايراد عنه راسا فتامل ثم نقول ههنا امور الاول ان المراد بالمحمول
في قوله محمولين مؤلف المحمول بحسب عرف النحاة اذ عندهم كان الخبر الفعل
مجهولين قوله موجود شاعرا فكان مؤلفا والمراد بالمؤلف المؤلف من
بعض الاحتمالات او على اعتقاد اهل المغالطة والا فالمحمول هو الشاعر
فقط ولا تاليف فيه واما الموجود فهو الدال على النسبة بين المحمول
الثاني ان قوله حتى لا يكون المعنى فيه للمفرد لا شعر اذ الاخذ بطريق الكل.

يوجب

يوجب عدم صدق المفرد الوصفي لاعدمه وذلك ظاهر الثالث ان المراد بقوله
اسم معنى الاسم بحسب الصورة والمعنى فهو الاسم بقوله مطلق تحقق فيما اذا كان
رابطة فانه وان كان في صورة الاسم لكن معناه معنى الاداة وقوله محقق اراد
به ما يكون السعيد محققا ثابتا لا بحسب الصورة فقط فصار تقرير القول مطلق الرابع
ان في الشفاء معنى ما راينا ليس هنا ذكر ليس للمثال الاول مثلا بل
ذكر الشيخ عند ذكر المغالطة بهذه العبارة واما ما يصدق مجتمعا ولا يصدق مفردا
فمنها ما يكون اجزاء المحمول فيه تشتمل على ما نقضه مصرح بها كقولهم الحصى رجل لا رجل
والقاضي سلطان لا سلطان وان الخفاش طير لا طير اذ به ولا بعض ومنها
المناقضة ما يكون تلك القضية بالقوة كما يقال للسفينة التي يحترق (?) بها الفيلسوف
انها سفينة محترقة (?) ولا يصدق انها سفينة تنقض لان السفينة اله للعطو والمحرب
له السفينة يعني ما نقضه لا كان حجرا او كما يقال لهذا الشخص انه انسان ميت
ولا يقال انه انسان لان الانسان حده انه حيوان ناطق والميت
لا يقابل الحيوان واما الذي لا يقابل فيه ويكذب افراده مع ذلك فهو انما
اذا قلنا الان وقد مات اوميرس ان اوميرس موجود شاعرا وان
اوميرس موجود شاعر فان ذلك حق واذا قيل اوميرس هو او موجود كان
كذبا وكذلك العنقاء موجود في التوهم فاذا قيل موجود كان كذبا ثم ذكر بعد
كلام طويل وهو عن السير نوع من هذه المغالطات على الترتيب الى ان قال
واما التحشيش باوميرس فالكلام فيه ظاهر ثم قال واما المثال الذي اورده
بقولهم ان العنقاء موجود في التوهم ففيه ايضا كلام لا على ما ذكره وبما ذكرنا
ظهر ان قول الاستاد فان قولك زيد معدوم السطر صادق مع كذب قولك
زيد معدوم وليس كما ينبغي بل ينبغي ان تقول بدله فان قولك العنقاء موجود

فا التوهم صادق مع كذب قولك العنقاء موجود وان ما قيل من ان الجواب الذي ذكره
في المثال لا يمكن اجراؤه في الاول بان يقال قولنا زيد معدوم السبيل بمعنى
قولنا زيد معدوم عند نظره فيصير هذا ما دابطا ويكون بحكم الوجود الرابطي وكذا في
جميع الاحتمالات التي ذكره والما كان في ارجاعه الماهية اللفظية نوع دقة وخفاء
النظام باتباعه ومن الذهول عما نقلنا من الكلام عن الشيخ فلا حاصل على
تقدير ان يكون العدم سلب الكون اي يمكن منع ذلك والا وسلم فلا يكون بينهما
ترادف وقد عرفت حال ذلك المنع ولا يخفى انه يمكن لنا كما سبق من سابقه
فكانه العدم من انه بمعنى دفع الوجود ويمكن دفعه بان مراده بالعدم
هناك عدم الوجود الا انه لم يصرح بالقيد لما ذكره ههنا وبهذا يمكن دفع
الايراد عن كلام الش ايضا ولهذا قال فالاولى والم يقل فالصواب ثم ما
ذكره من الايراد مبني على امتناع الترادف بين المفرد والمركب وهو مما اختلف
فيه فذهب جماعة الى الترادف ومنهم السيد السند وقال المترادفان قد يكونان
مفردين كالليث والاسد وقد يكونان مركبين كجلوس الليث وقعود الاسد
وقد يكون احدهما مفردا والاخر مركبا كالمر والحلو اي مز فان لفظ
المز بالعكس لما معناه مفرد ولفظ الحلو اي مز بالعكس لانه اللفظ مركب
ونفاه الاكثر وجعلوا الكاتب دليلهم ان للاول منهما ههنا بقولهم
للتفاوت بالاجمال والتفصيل تقريره ان لفظ المفرد لا يدل الا على الاجمال
والمركب انما يدل على التفصيل فهما متغايران بالاجمال والتفصيل وكلما كان
كذلك فلا ترادف فيه واعترض عليه اما اولا فان العرب الصحيح يفهم من لفظ
الخبر على صيغة الامر المعنى المفصل لانه مركب انك لي مع علمه بان الضمير واستتاره

بل على اعتباره انما هو رعاية قواعد النحو وكذا الحال في مراد فاته من اللغات الاخر

والجواب

والجواب ان من غفل من الضمير واستتاره ليس الامر بالنظر اليه مركب العدم صدق تعريفه
عليه فلا يفهم منه للمعنى المفصل نعم يفهم منه معنى فالما لا التفصيل والتحليل ولا كلام فيه
واما ثانيا فبان الصورة العلمية وان كانت متغايرة في صورتي الاجمال والتفصيل
لكونها في الاول صورة واحدة متشخصة بتشخص واحد وفي الثاني صورتين ذهنيتين
متشخصتين لكن الالفاظ ليست موضوعة بازاء الماهية المعلومة من حيث هي مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية وهي في الصورتين واحدة غاية الامر انها متحدة
بعلم واحد في الاول وبعلمين في الثاني ولما كان العلم خارجا عن مسمى اللفظ
عارضا له لا يختلف بحسبه فهو المشهور والجواب ان تعدد العلم يستلزم تعدد
المعلوم من حيث هو معلوم بيانه ان العلم تابع للمعلوم كما تقرر في محله
فلا بد ان يكون لكل من العلمين متعلق معلوم اخر والا لزم تحصيل الحاصل
او علام المعلوم وهو مع ظهور تعدد المعلوم من حيث هو معلوم في صورة
التفصيل ولا شك في وحدته في صورة الاجمال وهذا يستلزم اختلاف
المسمى في الصورتين اذ الالفاظ وان كانت موضوعة للماهية من حيث هي
هي لكن لا مطلقا بل من حيث هي معلومة ومن ههنا ترى انهم يقولون ان
المفرد موضوع بوضع واحد والمركب باوضاع متعددة وما حققنا ظهر
اندفاع ما قيل من ان الالفاظ لما كانت موضوعة للماهية من حيث هي لكن لا
مطلقا بل من حيث هي معلومة فاختلاف العلم لا يوجد دخل في السعادة
في الموضوع له ليس لغيره من الامور الخارجة وكذا التفاوت بالوضع
الا انه يتوجه على من نفى الترادف انه لا بد من اعتبار وذلك لما كان
ان تعدد العلم يوجب تعدد المعلوم من حيث هو معلوم وهو يستلزم
تعدد الوضع والموضوع له ولو بالاعتبار فلا حاجة للاعتبار بتعدد العلم

المثمر

في تعريف الترادف ثم قيل والصواب ان يقال ان الهيئة التركيبية في اللفظ المركب
موضوعة للهيئة التركيبية للمعنى على ما صرح به وهي جزء صوري للفظ المركب فاللفظ المركب
يدل على امر زائد على ما دل عليه اللفظ المفرد فلم يترادفا وفيه نظر لانا لا نم ان
الهيئة التركيبية في اللفظ جزء من اللفظ وانما يكون جزءا لو كانت لفظا و
ليست كذلك والا لكان محسوسا وهو ظاهر البطلان فلم يكن تلك
الهيئة في المعنى جزء من المعنى ايضا وانما يكون كذلك لو كانت معنى وليست اذ
المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها اللفظ كما هو صوابه ولو سلم
كونها جزءا من المركب فليس جزءا معتبرا في التركيب لا يقال قد صرح المحققون ان المعتبر
في تركيب اللفظ هو الجزء الذي له ترتيب في السمع والهيئة ليست كذلك
لكونها معروضة مع المادة مسلما لكن لا نم دلالتها على شيء بل الدال على
المعاني المعنوية هو الاعراب سواء كان لفظيا او تقديريا او محليا ولو سلم
فلا نم انها موضوعة للمعنى فانها لو كانت كذلك لما كان تركيب المفردات
بمجرد ارادة من تركبها بل توقف كل تركيب على موضعه وضعه وليس كذلك
ويمكن الجواب عن الثاني بانه انما يصح اذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة
بالشخص وليست كذلك بل هي موضوعة بالنوع الا ترى ان هيئات
تراكيب المفردات تختلف باختلاف اللغات فان تقديم المضاف اليه
على المضاف جائز في الفارسية دون العربية فلو اعتبر الواضع خصوصها
في تاليف المفردات في كل لغة لما جاز لنا في جميع اللغات على اي وجه
نراد واذا كان وضع الهيئات نوعيا كان لارادة المتكلم مدخل
في خصوصيات التراكيب اذ له ان يطبق تاليف هذه المفردات على قاعدة
وان يطبقها على قاعدة اخرى لكن ذلك التاليف لم يكن موضوعا له

بالكلية

بالكلية اذ لا بد له من رعاية القواعد اللغوية هذا ولا يخفى ان ما ذكره الدليل لو
تم لدل على عدم تحقق الترادف بين المفرد والمركب لا على عدم تحققه بين المركبين
ايضا وانما يكون كذلك لو كان الاجزاء المادية فيهما مختلفة بالتقديم والتاخير
لتغاير الهيئة التركيبية فيهما ح واما اذا لم يكن كما فيما نحن فيه على ما صرح به الشارح
فلا كما لا يخفى اي بحسب التصور لا يخفى عليك ان ما اورده الشارح جواب
لا انه رده بان يقال ان اراد بالتوقف الموقوف بحسب التصور فممنوع بل يمتنع الالزام
ايضا وان اراد التوقف بحسب الواقع فمسلم لكنه غير المتنازع وحصل ما اجاب
عنه ارادة الشق الاول ودفع المنع الذي اورده بانه يمتنع ان يكون قوله اي
بحسب التصور احترازا عن التوقف بحسب الواقع اي المراد هو هذا الشق دون
الشق الثاني وقوله وهو ظاهر رد لما ذكره في ذلك المنع اي توقف سلب
القسمين بحسب التصور على سلب الوجود ظاهر لان تصور قولك ما لا يكون موجودا
مؤثرا او لا موجودا متأثرا يتضمن تصور سلب الوجود فلا يمكن منعه نعم لا يلزم منه
التصديق بسلب احد القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب
القسمين التصديق بسلب المقسم ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما و
قد انبه على انه مال التصور كمال التصديق والفرق بينهما او بين
قسم الموجود بالمؤثر والذي ليس بقسم كسلب المؤثر فان تصور السلب المضاف
لا المعدوم الذي ليس بقسم لا يتضمن تصور سلب المقسم لكن في تصور السلب
المضاف لمفهوم المقسم كسلب الوجود المؤثر هذا ما ذكره السيد
في حاشيته المكررة واذا اعترفته ظهر لك ما في مقال من قال احترز به
عن التوقف بحسب التصديق كما تظهر في الحاشية المذكورة فكان الشارح
خلط التصور بالتصديق لكن لا يخفى ان كلام الشارح ظاهر في التوقف بحسب

الا التصور فلما حمل التصور على المعنى المطلق المتناول للتصديق وحمل الحكم على جزء في
ضمن التصديق توجيها للكلام بقدر الامكان وايده بما يوجد في بعض النسخ من
تفسيره التصور بالساذج لما اولا فلانه لم يظهر مما ذكره في الحاشية سوى ان حال التصور
ليس مثل حال التصديق ولا يستلزم ان يكون نفس اى كسب التصديق بل معنى حصول
الاحتراز بما ذكرنا وبعيد التصور الساذج كما في بعض النسخ لا يدل عليه كون ان الحكم
التصور احترازا بما ذكرنا الساذج احترازا عن التصديق او يكون التفسير على ان
المراد بالتصور في عبارة الشرح هو الساذج بناء على ان حال التصديق ظ لا حاجة
الى التعرض واما ثانيا فلان ما ذكره في الخطاء اه مخالف لما صرح به الاستاد لكنه
مستغنى عنه كما نقل فافهم ثم اعلم ان السيد اورد على ما ذكر والجواب ان السلب
في قولنا سلب الموجود المؤثر متناول الى على المجموع لا على الموجود حتى تخص بعضه فيعتبر
سلب الموجود واجاب عنه في الحاشية الجديدة بانه ظاهر ان قولنا سلب الموجود المؤثر
مركب تفصيلي ليس بعضه بين الاول مركب اضافي من السلب والوجود والثاني مركب
وصفي من الوجود والمؤثر وكذا الحال في قولنا سلب الموجود المتأثر فتصور سلب الموجود
المؤثر متضمن لتصور سلب الموجود وكذا التصور بسلب الموجود المتأثر كيف لا والنسبة
سلب الموجود والمتأثر والسلب المطلق لا المتقيد كما ان قولك الحيوان الناطق
بالنسبة الى الحيوان الناطق الغير كذلك وايضا اذا قيل سلب الموجود المؤثر
فقبل ذكر المؤثر لا شك انه يفهم معنى وهو ليس الا سلب الموجود الذي هو العدم
وانت تعلم ان السلب مضاف الى معنى الفاعل والمنفصل وهو عبارة عن جزء الموجود
المؤثر والمتأثر فالسلب وارد على المجموع المشتمل على راى الاستاد حيث حقق
ان المفهوم المركب من الجزئيات المستعددة لا يفهم من اللفظ المفرد الا على سبيل الاجمال
فان السلب الوارد على مفهوم الفاعل على هذا التحقيق انما يرد على مجموع مفهوم الموجود

الموثر

والمؤثر لا على مفهوم الموجود وحده اذ لا التفات الى مفهوم الموجود بانفراده حتى يرد
عليه السلب نعم يصح ذلك على راى السيد حيث اعترف بانه لا فرق بين قولنا
للموجود المؤثر وبين قولنا الفاعل على تقدير ان يكون معناهما واحدا بالاجمال والتفصيل
اذ يمكن ح ان يحكم بان السلب الوارد على الفاعل انما يرد على مفهوم الموجود فقط بيان
الدور المذكور والغرض من هذا الكلام ان المناسب لتحقيق السيد ان يتمم بيان
الدور المذكور والمحقق المحشي الاستاد ان يدفع ذلك البيان وقد وقع الامر
بالعكس ان هذا الشي عجيب فتبصر ولو سلم ان معنى ما لا يكون فاعلا وجعلنا سلب
الموجود المؤثر والمتأثر اى هذا المركب المشتمل على المركبين الاضافي والتوصيفي كما
قال فيمكن بان يقال ايضا ان الموجود هاهنا ماخوذ بمعنى الموجود في الجملة حيث يجوز
ان يجامع سلب الوجود في الجملة وح لا يكون سلبه بمعنى العدم المطلق اذ معنى العدم المطلق
هو سلب الوجود المطلق على ان يكون الوجود الوارد عليه السلب ماخوذا على
الاطلاق بحيث لا يجامع وجودا اصلا ثم نقول ح لا دلالة لسلب الموجود المؤثر على سلب
الموجود المطلق الذي هو العدم المطلق لا بحسب مطابقة ولا التزامية اذ لا يفهم
الاطلاق من هذا اللفظ المركب على الموضوع له بل انه على انه لكل من ان السلب والوجود
المطلق والاضافي منهما داخلة في مفهوم هذا المركب على ما عرفه لا يمكن ان يكون
نقضه وح يلزم ان يكون تحقق سلب الموجود المؤثر مستلزما لسلب الموجود المطلق
محقق وذلك لان تحقق الكل موقوف على تحقق الجزء وانت خبير بان المحدود
بتلك التحديدات المذكورة انما هو مطلق المعدوم دون المعدوم المطلق لما
تقدم انه لو جعل المحدود المعدوم المطلق لم يكن مانعة لصدقها على المعدوم
الخارجي والذهني من حيث انها معدومات وح لا خفاء في سقوط كلا الوجهين
اما الاول فلانه على هذا لا يتوقف لزوم الدور على كون سلب الوجود بمعنى

العدم المطلق حتى يلزم من انتفائه انتفاء الدور بل يكفي كونه بمعنى مطلق العدم اي
ما يطلق عليه لفظ العدم ولا شك انه كذلك وايضا لا يلزم ان يكون دلالة
سلب الموجود المؤثر على سلب الوجود المطلق الذي هو العدم المطلق حتى يلزم ما ذكر
بل دلالته على سلب الوجود الذي هو مطلق العدم فيكون اللازم استلزام
معرفة كنه سلب الموجود في الجملة كنه ان يكون الموجود في الجملة ونحوه
هذا ايراد على هذا التوجيه بان الدور بشيء اخر وهو انا سلمنا توقف سلب الموجود
المؤثر والمتأثر بحسب المفهوم على سلب الموجود لكن انما يلزم الدور ان لو كان
المعرف هو الوجود في نفسه والعدم في نفسه وللمعرف ان يمنع ذلك ويقول
انما عرفت الوجود والعدم المطلقين كما يدل عليه كلام المصنف في مبحث المواد
الثلث وعلى هذا فلا يلزم الدور اذ الموجود بهما المعتبر في الفاعل والمنفعل هو
الموجود في نفسه فيكون بمعنى المعدوم في نفسه فيكون تعريفا للشيء بما يصدق
هو عليه ولا يلزم الدور الا بشرط المشهورين لا في الموجود المعتبر فيهما هو الموجود
المطلق دون الموجود في نفسه فالدور لازم لانا نقول بعد التنزل عن ذلك
على هذا التقدير ايضا انما يكون التعريف دوريا لو لم يكن المعرف هو الوجود
والعدم في نفسه والامر كذلك وح يكون تعريفا بما يصدق عليه الا انه ... فيه
كما مر والحق ان المعتبر في الفاعل على تقدير كونه بمعنى الموجود المؤثر هو الموجود في نفسه
اذ الفاعل هو المفيد الوجود لغيره فلا بد ان يكون وجوده ثابتا في نفسه
وجود غيره بخلاف المنفعل فان المعتبر فيه على تقدير كونه بمعنى الموجود المتأثر
الموجود المطلق اذ يكفي ان ثبوت الشيء في نفسه اذا امكن كما يحتاج الى علة توجد
... على حدة في نفسه كذلك ثبوته لغيره ايضا محتاج الى ما يؤثر فيه ويجعله
راجحا على عدمه بالضرورة فظهر ان المأخوذ في التعريف كلا الوجودين فيلزم

الدور ايضا على التقديرين فغاية الامر ان لزومه على كل منهما من وجه اخر لكن هذا الايلام
قول سلب نفس الموجود فتامل والجواب عن الاول الى التسليم ان الغرض
من تعريف الموجود والمعدوم بالتعاريف المذكورة اما معرفة المبدا او معرفة الصيغة
او معرفة التفصيل وعلى الاولين فاما بالكنه او بالوجه وعلى الثالث اما بالكنه في كلا
الجزئين او بالوجه في كليهما او بالكنه في الصيغة وبالوجه في المبدا او بعكس ذلك
ومراد المعترض اثبات ان الغرض هو الاول الاول بل لا بد له من ابطال الاحتمالات
الباقية وما بطل بما ذكره وذكر الحسبانه الاعتراضات منها وهي الثاني والرابع والسادس فيمكن
ان يمنع قوله فانه ان مفهوم الوجود حصل الموجود ويستند بواحد من الاربع الباقية وبما
ذكرنا علم ان كلا من الجوابين منظور فيه اما الاول فلجريان ... في صورة الاعتذار بان
يمنع ويستند بالاحتمال الثالث فان معرفة الشيء بالكنه ليس من ... قطعا
بل من وظايف مقامنا هذا وهي ههنا من مطارح الانظار ومزال اقدام الافكار
واما الثاني فلان المعلوم من تتبع اللغة والعرف ليس الا واحدا من الاحتمالات
المذكورة بالتفصيل اعني معرفة كلا الجزئين بالوجه فمنع التسع مستندا بواحد من الاحتمالات
الاخر ولا يبعد ان يقال لا شك انه لا يعلم من شيء من التعريفات المذكورة حقيقة
الموجود والمعدوم على ما قرر انه كنه صيغة المشتق فالمقصود بالتعريف ليس كنه
الصيغة وحده ولا مع شيء اخر واما وجهها فهو معلوم من تتبع اللغة اذ فهم كل شيء
غير معلوم كان يحتاج الجميع الى التعريف لا يحتاج ذلك الشيء فكان هو المعرف
المعرفة دون غيره فاندفع الاستناد بتلك الاحتمالات الاربع ايضا فان قيل
يرد على ما اورده من السؤال الاول ما اورده المحقق ... من قوله
مفهوم الموجود لا بد وان يشتمل على ... ان مفهوم الموجود اللغوي كما يدل عليه
عبارة المفهوم منه اي ان المراد منها ليس الا تعريف الموجود بحسب اللغة يشتمل

في تشخيص مفهوم الوجود بحسب اللغة ومفهوم صيغة المفعول بحسبها لكن مفهوم جميع صيغ المشتقات
معلوم للكل من نوع اللغة فالجواب الى الحرف كثير اما [illegible] مما هذا الكلام [illegible]
لا وجه للفرق المذكور كما لا يخفى بل لا وجه اصلا لكلام الشيخ فيه لظهور ان كل تعريف مشتق
بمشتق بحسب اللغة مستلزم لتعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق وعلى السؤال
الثاني ان معنى الصيغة مشتمل على الربط بين الماهية ومبدأ الاشتقاق فاذا علم مفهوم
الصيغة ومبدأ الاشتقاق فاذا علم مفهوم المشتق ويرد على ما ذكره في الجواب
عن الاول ان مجرد ما ذكره لا يدفع السؤال الاول بل يحتاج الى ضميمة [illegible]
وهي ان ليس للصيغة تعريفا الا التعريف اللغوي كما لا يخفى وعلى الجواب على الثاني
ان تعين الارادة بان المراد ههنا التعريف الاسمي مخالف لما صرح به [illegible] ان المراد
تعريف اللفظ حقيقة بناء الكلام ههنا على ان التعريفات المذكورة تعريفات
[illegible] اذ لو كان تعريفات لغوية لما كان لايراد الدور عليها معنى [illegible]
بين كلامه ولا على انها تعريفات [illegible] بل [illegible] على ما مر سابقا [illegible]
فيها ثم [illegible] يكون تعريفات لفظية ودفع الدور والكلام ههنا في مرتبة
الايراد لا في مرتبة [illegible] فان دفع ما اورد السؤال الاول [illegible]
اورد على الجواب عن السؤال الثاني ايضا واما ما اورده على السؤال الثاني فهو بناء
على ما ذكره الاستاد في الجواب عنه التحقيق واما ما اورد على الجواب عن السؤال الاول
فجوابه ما مر [illegible] ان كنه الصيغة على الوجه المذكور [illegible] عن خصوص [illegible] التعريفات
المذكورة ثم لا يخفى انه لا يرد على قول الشيخ [illegible] الشرح والعلامة و
اما كان المراد بالتعريف التعريف الاسمي اذ ظاهر ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
فيه [illegible] لتعريف للمبدأ بالمبدأ [illegible] كذلك وفي الاسمي [illegible] يكون
وقد لا يكون [illegible] ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق [illegible] الغالب [illegible] كذلك

ثم يرد على قوله ولم يتوجه عليه ما ذكر ان الايراد الاول متوجه عليه ايضا اذ لا بد في بيان
ان يمكن [illegible] الشارح الفاضل [illegible] ان معرفة الصيغة والمعنى [illegible]
وظايف [illegible] كما قيل [illegible] نقول انا نعترف ذلك بان يمكن فيه ليس من [illegible]
معرفة المبدأ والمعنى ليس من وظائف اللغة ويحتاج في دفعه الجواب المذكور
بان ما علم من اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود دون الكنه والمقصود بالتعريف ههنا
هو الكنه اللهم الا ان يراد بقوله ما ذكر جميع ما ذكر فتدبر [illegible] العطف
على قوله [illegible] لا على قوله [illegible] كما يتوهم اذ لا مدخل [illegible] السابق [illegible]
[illegible] ذلك الوجهين [illegible] في الوجه الاول فانه لا بد فيه من ذلك لئلا [illegible]
لم يعرف الوجود والعدم بالثبوت والنفي [illegible] يرد انه دوري ويحتاج [illegible]
بل الموجود والمعدوم بالثابت والمنفي [illegible] وجه اخر وهو ان يراد بالوجود
والعدم معناهما المصدري اولا ثم يراد بهما الموجود والمعدوم ويحمل الضمير راجعا
اليهما على طريقة الاستخدام [illegible] الوجود والعدم على الموجود والمعدوم [illegible] اللزوم
ويكفي فيه ههنا اللزوم العرفي المعتبر عند اهل العربية اذ [illegible] الدلالة المعتبرة في
اللغة [illegible] بالثابت والوجه [illegible] الاول [illegible] كون
الموقوف في الاول هو المبدأ وفي الاخر [illegible] المشتق ما ذكره من ان التوقف
من تعريف المشتق بالمشتق لتعريف المبدأ بالمبدأ ثم قوله [illegible] المقام [illegible]
الاول [illegible] مقام البحث اي البحث المحقق [illegible] فيه اشارة الى ان ما
اورده اولا [illegible] ان مراد المصنف ان تعريف مفهوم المشتق
بالمشتق تعريف للمبدأ [illegible] ان ما ذكره [illegible] الدليل الكبرى [illegible] لان تعريف
المشتق مطلقا كذلك [illegible] المذكور اذ تعريف الحساس [illegible]
ليس تعريفا لمفهوم المشتق بل لما صدق عليه المشتق وكذا تعريف الناطق [illegible]

واشار الشارح الى ان كون مقام السؤال عن المشتق هو ان السؤال عن المشتق انما
هو بحيث انه على المعتقد بناء على ما ذكره هذا المعتذر للكرى في تعريف الموجود والمعدوم
بما يمكن ان يكون وجه تعريفهما ما ذكره في الحاشية حيث قال والدليل على ان المعتذر لا يجعل
في تعريف الشارح وكلام المحشي ناظر اليه   بل الظاهر ان الامور العامة اي ليس الظاهر
انها من المبادي لكن علم مما ذكره في الوجه الاول حيث قال فقوله وتحديدهما اي الموجود
والمعدوم كما هو الظاهر بل الظاهر انها من المستعملات كما يفهم من هذا الوجه فقوله بل الظاهر اه.
سؤال الحيثية عن قوله كما هو الظاهر لا عن تردد السيد كما قيل اذ الترديد بين الشيئين لا يدل
على تساويهما بل يمكن ذلك مع رجحان بعضها على بعض الظهور فافهم   هذا في التعريف
الرسمي فيمكن دفعه بان يخصص مفهوم المشتق في كلام الشارح بكنه المشتق لا بما
الشخصي بالتعميم حيث قال والمراد ان يعلم كنهه او بوجه اخر ولا يمكن تخصيص المشتق الاول
بالتعريف الحدي دون الاخر لانه لا يتحقق الانحصار اذ يصدق التحقق والتحصيل
لانا نقول لا يلزم عدم الانحصار وانما يلزم ان لو كان المراد من السؤال عن المشتق في
كلامه السؤال عنه مطلقا وليس كذلك بل يمكن تخصيصه بالسؤال عن كنهه اذ ما صرف
عن كنهه سواء كان عن كنهه ما صدق عليه او وجهه ولا يلزم ان يصدق تحقق السؤال
عن المشتق مطلقا بل السؤال عن كنه المشتق على الوجه الاخص بقرينة ان الكلام هنا
انما هو في الكنه   لانا نمنع ان تعريف كل مشتق ... الى قوله اما في
تعريف الموجود ... او ... قوله اما قوله وتعريف الموجود
في التعريف ما اورده ... معا ... كلام المعتذر ... قصور اما الاول
فالظاهر انه يرجع الجواب ان يكون قوله في كلام المعتذر اشارة الى الجواب
الاخر بعد تسليم عدم انحصاره تعريف المشتق في الشق الاول   كلام المعتذر اشارة الى
الجواب الاخر بعد تسليم عدم انحصار تعريف المشتق في الشق الاول اذ لا يمكن ان

يكون

يكون ما صدق عليه تعريف بالجواب الاول والا لكان الاول ... وههنا كلام وهو انه يمكن ان يحمل
قوله والتخصيص للتمام على المعنى الاول الذي ذكرناه وقوله في الحاشية الاولى ليس
مبني على ان المعتذر الخ لا ينافي ذلك لجواز ان يكون غرضه ان المعتذر يرجع ذلك
عنه وان امكن توجيه كلامه به وعلى هذا لكان الشارح معترفا باندفاع النقض المذكور
فلا معنى لايراده عليه الا ان يقال ليس المقصود ايراده عليه بل دفع النقض
عن كلام المعتذر وان كان الشارح معترفا به لا يقال مدار الجواب على تعريف المشتق
في الشق الاول والثاني لانا نقول بل كلما فيه يعلم من التفصيل وليس الايراد بمجرد
اندفاع النقض بل انه فانه بذلك الوجه لانه ليس بقائل به بل حيث جعل تعريف
المشتق على وجهين قال بعدم امكان دفعه بذلك لانا نقول لعل الشارح تسامح وجعل
تعريف المشتق المأخوذ على الوجه الاعم تعريف مفهومه وتعريف ما صدق عليه
على وجهين وهذا كما يقولون المفرد متقدم على المركب بحسب الذات ومتأخر
عنه بحسب المفهوم ولا ينافي ذلك انحصاره في الشق الاول لجعله وهو ظاهر لكن يرد
ما ذكره في الحاشية من قوله والدليل على ان المعتذر ... على ان هناك تحصيل
بالكنه ... المعتذر ... عنه فتامل فيه فان قلت الوجه الثاني ليس تعريفا لما صدق
عليه المشتق بل تعريف للمشتق ايضا غاية الامر انه تعريف رسمي له بخلاف الاول
فانه تعريف حدي وذلك لان الشارح صرح بان المسؤول عنه في هذا الشق هو
ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا له كيف وما صدق عليه المشتق
في النوع الشخصي [illegible] لانه يكتسب [illegible] المشتق
الاخر لان يكون معرفا له [illegible] المعتبرة على رأي الجمهور بينهما
وايضا لو كان التعريف لما صدق عليه المشتق كان ينبغي ان يعتبر [illegible] صدق
عليه [illegible] المسؤول [illegible] ليس تعريفا للضاحك بالكتابة ليس تعريفا [illegible]

بالكناية ويتوجه منه فحصل ما ذكره السيد في شرح المواقف وهو مبني على تقدير صحة تتبع
ما اورده الاستاد وفي اي تقدير الا انه ايضا بقوله هذا في المؤلف الرسمي
بمثل الى اذ هي هذا يكون ما اورده هو بعينه اعتراض الشارح على السيد المحقق
وهو ليس مما لا يراد ثمة ويمكن ان يوجه بان مراده بالسؤال المذكور قوله
وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق السؤال عما هو كما يدل عليه المثال الذي
ذكره فيتوجه حينئذ هذا السؤال بالحقيقة الالهية في صحة كلام الشارح ان تحديد
المشتق بالمشتق تحديد بالحقيقة لا من الاشتقاق فذكره كلام المصنف بالتحقيق المردود
المشتمل على الشيء الذي نحو تحصيل التحديد الذي كلام السيد المحقق صحيح فيه
وفي الآخر تحصيل الرسم الذي لا يصح كلامه فيه واجاب عنه الاستاد وبان عبارة
الشارح صريحة بان القسم الثاني تعريف ما صدق عليه لانه صرح بان السؤال عما صدق
الذي علم بوجه ويراد ان يعلم كنهه او بوجه آخر ولا يشك ان الشيء المعلوم
بالوجه المراد معرفته بوجه آخر او بكنهه هو المعرف لا هي وما يقتضيه جواب
السؤال عما هو معرف له اذ لا يكون السؤال عن شيء والجواب تعريفا للغير
فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال ثم المراد ما صدق عليه المشتق هنا ليس هو
الفرد الشخصي ولا هو ما يكون منحصرا فيه بل المراد به الفرد النوعي والطبيعي الصادق
بعضها على بعض كالاكبر مع المحدب واما قوله ايضا لو كان الخ فجوابه انه
يريد ان يبين ان تعريف المشتق فيه جهة لا يصح تعريف المبدأ بالمبدأ
فحينئذ ذلك تعريفا للشيء بنفسه باعتبار فرده المساوي له وهو لا يلزم ان
… انه لا يصح تعريف الشيء بالكناية وكيف نقول كما قال المعترض والاستاد
بالمشتق … ولكن عليك ان ما ذكره بقوله ثم المراد ما صدق عليه او دفع
قول السيد كيف وما صدق عليه … لما ذكره في التوجيه لكلام الشارح واراد

يرد عليه واما ما ذكره في ذلك من دفع اصل التوجيه فيمكن ان يكشف دفعه بوجوه
الاول ان المراد بالسؤال عما صدق عليه السؤال عما صدق عليه المشتق
المشتق المساوي بقرينة المثال الذي ذكره فيكون القسم الثاني تعريفا لما صدق
عليه مستلزم لكون القسم الثاني تعريفا لمفهوم المشتق الثاني وما صدق عليه
ضرورة ان تعريف احد المتساويين هو تعريف الآخر فذكر الملزوم واراد
اللازم والثاني ان قوله المشتق ليس فاعلا لقوله صدق بل هو بدل عن الضمير
المجرور في قوله عليه اي السؤال عن امر صدق ذلك الامر على المشتق و
حاصله السؤال عن المشتق باعتبار امر صادق عليه وعلى الوجهين يراد
ان هذا الشق الثاني تحصيل رسم لمفهوم المشتق فان الجواب في الشق الثاني
ان كان هو ما صدق عليه المشتق المساوي له او ما صدق على المشتق
كان رسما لمفهوم المشتق وان كان رسما كان وجها لمفهوم المشتق وليس
قوله بوجه آخر اي بوجه آخر غير وجه مفهوم المشتق فكان رسما لمفهوم المشتق
في صحة كلام الشارح هذا التحقيق ان تحديد المشتق بالمشتق تعريف المبدأ
بالمبدأ كما اعترف به الخ اي شأنه … ان تحقيق هنا شيء وهو ان ما صدق
عليه المشتق قد يكون مشتقا آخر وقد لا يكون ولعل المراد هنا هو الاول …
قوله هذا ليس تعريفا للمشتق بكنهه فان مفهوم المشتق يمكن اخذه على وجهين
احدهما من حيث هو مفهوم اي لا من حيث انه يصدق عليه مشتق آخر والثاني
من حيث هو يصدق عليه ذلك والشق الاول هو تعريف مفهوم المشتق
المأخوذ على الوجه الاول والثاني في الوجهين كان التعريف لمفهوم المشتق
وليس شيء منهما راجعا الى الآخر … حكم الثاني حكم الاول لو تم ان تعريف
المبدأ بالمبدأ … فيه واما الثاني فما اورده الشارح …

على عدم تمشي الاعتذار فيما ذكره وعلى الاول كان قوله فنقول الى قوله في اثبات المقدمة المجزوم بها
وقوله في الى ولعل في الاسئلة مجزوما بها ثم الجواب على الثاني يمكن ان يستنبط منه اجوبة
ثلثة الاول من قوله فنقول الى قوله وهو معارضة والثاني من قوله في الا قوله ولو لم
الموقوف وتقريره ان ما اورده لا يعم المقدمة بل الموقوف عليه هو كون امكان
الجزء مجهول مع الوجود لان الكلام على تقدير ان يكون الغرض من هذا التعريف
وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود ولا منه فلا بد ان يصدق امكان الجزء على
الوجود فلو لم يصدق كان خلاف التعريف لا في كلام المقدمة والثالث من قوله
لو لم يحتمل اه وهو منع عدم صدق امكان الجزء على الوجود ويرد قوله فحصل التعريف
على الوجه الثاني اه اما لا نم ذلك لجواز ان يكون تعريفا لاول الموجود بكنه حقائقها
فان الوجه الثاني يشتمل على كلا الوجهين كما يدل عليه قوله اه يريد ان يعلم كنهه او بوجه
اخر وجوابه ان افراد الموجود كثيرة ولكل منها كنه على حدة مثلا الموجود الذي
هو الانسان كنه والموجود الذي هو الفرس كنه اخر فليس لافراد الموجود كنه واحد
يراد تعريفه مع كونه منافيا في المثال اصلا وورد السيد الايراد على
قول الشارح مثلا اذا سئل الى قوله بانه منافي في المثال ويمكن ارجاعه على نحو
وارد ان يعلم كنهه او بوجه اخر بان تحمل على تقدير ان يراد ان يعلم كنهه
بل بوجه اخر كان ذلك بالوجه حاصلا والغرض لا يصح الا ان يقع في جواب
ما هو حاصل ولا يتوجه ذلك لان كلامهم مبني على ما ذكرنا بيانه انهم صرحوا بجواز
وقوع الاسم في جواب ما هو كما يدل عليه تقسيمهم المقدم مطلب ما الشارحة على جميع
المطالب وغيره وقد تحقق دفعه وجوه ومنها انهم ارادوا تقديم مطلب
ما الشارحة على سائر المطالب توقفا كما عليه المحقق المنصف مع انه
يجوز ان يكون طلب ما الاسمية تصور مفهوم الاسم بحقيقته لا بعد ذلك فلا يتم ما ادعاه

وجوابه انهم صرحوا بان المقدم يعني ما لا يمكن ان يطلب شيء الا به كما يدل عليه كلامهم في التعليل
فتسليم ما اورده ادعاه قطعا على ان المحقق ان المعنى مثلا زمان [illegible] وبيان
كما سيأتي في كلام المحقق [illegible] وجه حصلا ومنها ان الانسان مثلا اذا كان
يعلم بوجه التصور يطلب بهل البسيطة وجوده فان كان هذا المطلب مطلب
وجود المفهوم ان كان اذا علم بعده [illegible] الانسان لم يحتج الى ان يطلب بهل البسيطة
وجوده وليس كذلك بل ربما يشك في وجوده فيحتاج الى مطلب هل البسيطة
فهذا التقدم من النظر يوجب ان يقع الحكم بالتقدم المذكور انما هو لو ارادوا
بالمطلب ما الشارحة ما يتناول التعريفات اللفظية لا ما يتناول الرسوم ويمكن
ان يقع اذ حينئذ يتناول ما الشارحة للتعريفات اللفظية كما اعترف به
كان حسنا ولا الرسوم ايضا بالطريق الاولى ضرورة كون التعريف بالرسم اقوى
من التعريف اللفظي ولعدم القائل بالفصل وكان لذلك اضرب بقوله
بل التعريف اللفظي ايضا ومنها انه يجوز ان يكون معنى قول المعلل لم يكتسب
الحكم عليه انه اذا لم يتصور المفهوم بنفسه لم يكتسب الحكم على ذلك المفهوم
بالذات وعلى تقدير حصول الاسم عنوانا له كان المحكوم عليه بالذات هو ذلك
الاسم لا نفس ذلك المفهوم على ما حصل من مذهب المحقق فانه موضوع القضية
المحصورة ومنها انه يجوز ان يكون مطلب هل البسيطة التصديق بوجود الشيء
المتصور بحقيقته مع فلا يتم قوله فلولا انهم ارادوا الخ والجواب عنهما انهم
صرحوا التصديق في قسمين بسيط ومركب وجعلوا الاول مطلب هل البسيطة
والثاني مطلب هل المركبة فلو اعتبر فيهما كون الموضوع محكوما عليه بالذات
او متصورا بالكنه لم يحصل الكشف وايضا يلزم على هذا ان لا يحتاج لشيء
ما الحقيقة بل يجوز ان يطلب بما الشارحة ثم بهل البسيطة ثم بما الحقيقة بعد هل

البسيط فائدة يعتد بها مع انه يكون الترتيب بين ما الحقيقية وهل المركبة ضروريا فيجوز
تقدم مطلب ما الحقيقية على مطلب هل المركبة واورد على الجواب الاول ان كل ما هو
من التصديق بالكنه والوجه داخل من حيث انه حاصل بالكنه فهو لا يدخل من حيث انه حاصل بالوجه
وفائدة غير مسلم لجواز ان يكون المتقدم هو التصديق بالذات وهذا التصديق انما
هو بالوجه فالانحصار حاصل قطعا والاظهر ما فيه من التكلف والتعسف وعلى الثاني
ان مطلب ما الحقيقية تصور ما علم وجوده في الخارج و[illegible] تقدمه على المطلب الى رجعية وهو
من جملة وليس غرضهم سوى نفي ضرورة الترتيب بين نوعيهما وهو مما لا يورث
قدحا وجوابه انه لو صح ذلك لكان الحكم بنفي ضرورة الترتيب بينهما واثباته بين هل
البسيطة وما الحقيقية لغوا اذ لا ضرورة في الترتيب بين نوعيهما ايضا بعين ما ذكر
ويمكن حمل الجواب الثاني دليلا اخر على جواز وقوع الرسم في جواب ما هو بان يقال
لو لم يجز ذلك لكان الفرق بين مطلب ما الشارحة والحقيقية بمجرد اعتبار العلم بالوجود
وعدم اعتباره وح فليس في ما الحقيقية بعد هل البسيطة فائدة يعتد بها ضرورة
انه اذا حصل مطلب ما الشارحة ثم مطلب هل البسيطة حصل تصور ما علم وجوده
بالكنه والا لم يصح لان يطلب بما الحقيقية تصوره مرة اخرى فوجب ان
يراد بما الشارحة ما يعم الحد والرسم وغيرهما حتى لا يلزم ذلك لا يقال عدم فائدة
بعد مطلب هل البسيطة عدم فائدة مطلقا لا نسلم حتى الوجوب تقدم مطلب
هل البسيطة على هذا المطلب فالفائدة انما تحقق فيه بعد ذلك المطلب لعدم
تحققه قبله لانا نقول هذا لازم على تقدير التسليم ايضا فانه اذا حصل بما الشارحة
تصور الشيء ثم بهل البسيطة من وجوده حصل مطلب ما الحقيقية قطعا لانا نقول فائدته
في هذه الصورة لا توجب عدم فائدته في هذه الصورة لا توجب عدم فائدته في جميع
الصور وحيث حصل فيه فائدة في بعض الصور لا بأس ان يعد مطلبا اخر براسه حيث

تحقيقه

قال مطلب ما هو اه ينبغي ان نقول المطلب بحسب المفهوم ان يكون الرسم الواقع يكون الاشياء
بذاتيه او يحمل السؤال على المسئول عنه ليصح حمل السؤال عليه ويرد على قوله فيكون الجواب
كذبا او توسعا ان الجواب على تقدير ان لا يكون كذبا لا يطابق السؤال والجواب
ان المطابقة انما يجب في غير مقام التوسع والاضطرار فلا كذب فيه المطابقة على انه
يمكن تعميم قوله السؤال عن حقيقته الى بحث ما قال السؤال عن الوجه ايضا فانه مطلب
محققه جزئيا لكن لا يخفى ان ما نقل سابقا عن التعليل عبارة الخيام ايضا يأبى
الرسالة كما صرح به الاستاد في الحاشية وهو يدل على جواز وقوع الرسم في الجواب
في غير محل التوسع والاضطرار ايضا فان ما ذكره من تقدم مطلب ما الشارحة على
جميع المطالب لا اختصاص له بذلك المحل بل هو جار في غيره ايضا وهذا التعليل انما
يتاتى فيه اذا جاز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة في غير ذلك المحل
ايضا وعلى هذا فلا يتم الجواب الاول بل نقول لا يصح ما ذكره في دفع المنافاة
ايضا اللهم الا ان يتكلف بحمل دفع المنافاة بين ما يستفاد من كلام
الخيام وغيره وبين ما هو المشهور بل بينه وبين وقوع الرسم في الجواب
في الحد وكانه اشارة الى ما ذكره من دلالة كلامه على جواز وقوع الرسم في
الجواب وان لم يكن هناك توسع ولا اضطرار حيث قال غاية ما في الباب
ان يكون وقوعه الخ فالاولى في دفع المنافاة القول بتعدد الاصطلاح بان
يكون احد الاصطلاحين بمعنى الانحصار في الامور الثلاثة كما هو المشهور و
الاخر بمعنى عدمه ثم انه كتب على قوله وغيره حاشية وهي قوله فان الشيخ
في عيون الحكمة الخ ولا يخفى ان هذا يخالف ما حققه في حاشيته على حاشية المطالع
حيث قال بعد سبق كلام بل التحقيق ان المطلوب بما الشارحة تحصيل مفهوم
اللفظ مما تفصيله الالفاظ والمطلوب بما الحقيقية تحصيل كنه الماهية في الواقع و

مدرك الاول ارادة الاعط بخلاف الثاني ويمكن دفعه بما ذكره في دفع المنافاة
لكن يراد انه لا يشترك ما اشار ره في الحقيقة في جواز وقوع الرسم في جواب
ما تحمل التوسع والاضطرار وعدم جوازه في غيره فالتفرقة بينهما بما ذكره في تلك
الحواشي ويمكن ان يقال لعل ما ذكره ههنا لدفع المنافاة بين وقوع الرسم في
جواب الحقيقة وبين ما هو المشهور لا بينه وبين جواز وقوعه في جواب ما
الشارح ره ولو سلم فيجوز ان لا يكون مرضيا عنده بل ذكره مماشاة مع
الخصم وكان المرضي عنده جواز وقوعه مطلقا كما يدل عليه كلام الخيالي وههنا
كلام اخر وهو انه يمكن ان توجه كلامه في دفع المنافاة بان غرضه ان
ما هو المشهور حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلثة حصر المقول في جواب
ما الحقيقية فيها بحسب الحقيقة لا حصر المقول في جواب ما هو مطلقا وذلك لا ينافي
وقوع الرسم في مطلب ما هو في الجملة بل غايته ان يكون وقوعه على سبيل
التوسع والاضطرار وذلك اذا كان وقوعه في مطلب ما الحقيقية ولذا قال
غاية ما في الباب الخ وان وقوعه في مطلب ما الشارحة يجوز ان يكون
على سبيل الحقيقة وحينئذ تندفع الايرادات المذكورة جميعا فتامل وفيه بحث
شيء وهو ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحي ومعلوم انه ليس في
وضع اللغة ولا بد له من ان تطلب بها وليس من كلمات الاستفهام
ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو مطلقا
ايضا وينبغي ان يكون ذلك بطريق الحقيقة لا على سبيل التسامح والاضطرار
وفيه بحث اذ كلمة اي شيء يصلح للسؤال عن الرسم وهم قد صرحوا بذلك
حيث عرفوا الخاصة بانها الكلي المقول على الشيء في جواب اي شيء
هو في عرضه وقالوا ان التعريف بالحد والرسم لا يتم الا بعد تقدم العلم في وقوع

في جواب اي شيء هو فصل وقوع الرسم الا ان يحصل في جوابه لا مطلق الرسم
الذي في هذا الكلام الا انا نقول لهم صرحوا ايضا بان المطلوب باي شيء هو
ما يميز الشيء في الجملة ولا شك انه اذا انتهى الى حد معطاء للتميز فيصلح الجنس
والى حد ايضا على ما لا يخفى الشيء بل المراد بتعريف اللفظي الخ اورد عليه ان التعريفات
اللفظية لا بد ان يكون بالفاظ اشهر ومعلوم ان ما ذكره في تعريف الوجود ليس اشهر
من الوجود ولا يذهب على ذي مسكة ان غرض المصنف من ذلك دفع ما ذكره من
الدور منهم لا تصحيح ما نقل عنهم من التعاريف وهذا المحذور مندفع به وان بقي محذور
اخر هو ما ذكره فانه لا يثبت وروده من ذلك حتى يكون قادحا فيه لوروده
بعينه او مثله فان كانت التعاريف تعريفات حقيقية اذ لا بد فيها ايضا من كون
المعرف اجلى من المعرف وظاهر ان شيئا مما ذكروه فيها ليس اجلى من الوجود
واعلم ان التعريفات قسمان احدهما التعريف الحقيقي وهو ما يقصد به تحصيل صورة
غير حاصلة وينقسم الى قسمين الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود
ويسمى تعريفا بحسب الاسم والثاني ما يقصد به تصور حقايق موجودة ويسمى تعريفا
بحسب الحقيقة وكل منهما اما حد او رسم او ناقص وهو تام بلا قسمة من المطالب
التصورية بالاتفاق ولذلك لا يتوجه عليه منع لان المقصود بها ان ينتقش
ينتقش في الذهن صورة شيء فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم
يقصد به ان يحكم بكون الانسان حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا متصورا بل ارادة
الانسان ان يتوجه الحكم فليس منها حكم حتى يمنع وثانيهما التعريف اللفظي
وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ ولا يفيد تحصيل صورة غير حاصلة بل تعيين صورة
من الصور المخزونة واحضارها في القوة المدركة وقد اطلق عليه بعضهم التعريف
بحسب الاسم وكانه بحسب اشتراك اللفظ اصطلاحا لا مشاحة فيه هذا

التعريف هل هو من المطالب التصورية كالاول او من التصديقية فيه اختلاف فذهب السيد المحقق
قدس سره الى الثاني وقال مآل التصديق والحكم بان هذا اللفظ موضوع بازاء
ذلك المعنى فلذلك كان قابلا للمنع فيحتاج في تصحيحه الى النقل من اصحاب اللغة والاصطلاح
وظاهر كلام الشارح ههنا حيث قال يعلم انه موضوع له ما طار اليه وان امكن تطبيقه على
الاول ايضا كما لا يخفى على الفطن وذهب صاحب المقاصد الى الاول وسعد الاستاد
والسيد لكنهما اختلفا فقال الاستاد الغرض منه تصور معنى اللفظ كما اذا
قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى فنفسره بالاسد ليحصل له تصور
معناه وقال السيد السند الغرض منه تصور معناه من حيث انه معنى هذا اللفظ
والحق انه من المطالب التصورية والغرض منه تصور معنى اللفظ بذاته لا من حيث
انه معناه كما ذهب اليه الاستاد لكن ليس الاول لما ذكره في حاشية على تهذيب
المنطق من انهم عللوا تقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بان ما لم يفهم معنى
اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده فلا يمكن طلب حقيقته ولا التصديق بهليته
المركبة وذلك الكلام انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما كما هو
ومطلب ما من المطالب التصورية اتفاقا فانه مردود بان ذلك انما يتم اذا كان
التعريف اللفظي من المطالب التصورية وهو محل النزاع الا فيه اذ لو كان من
المطالب التصديقية فاذا حصل كان مطلب ما الاسمية حاصلا قبله ضرورة ان ثبوت
شيء لشيء يتوقف على العلم بوجوده المتوقف على تصوره الذي هو مطلب ما
الاسمية فصح ما ذكروه في تقدمه على جميع المطالب ولو لم يكن التعريف اللفظي
داخلا فيه لانه اذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا فيه لم يكن تصور معنى
اللفظ وتعيينه من بين المعاني الى صورة داخلا ولا شك انه يكفي للتصديق
بالوجود فلا يتم التعليل لانا نقول ليس التعريف اللفظي على ذلك التقدير نفس

تعيين المعنى

تعيين المعنى واحضاره في القوة المدركة بل مرجعه الى التصديق بان المعرف موضوع
لما يدل عليه المعرف واما التعيين والاحضار فموقوف ذلك التصديق عليه وعدم
دخول الموقوف في شيء لا يستلزم عدم دخول الموقوف عليه فيه ولا الثاني لما ذكره
فيها ايضا من ان المطلب بالتعريف اللفظي تصوير المعنى لا التصور من حيث انه موضوع
له لهذا اللفظ اذ غرضه تحصيل هذا التصديق المتوقف على تصور ذلك الطرف
ولا يتعلق له غرض بتصوره بهذه الحيثية اعني كونه معنى لهذا اللفظ وذلك ظاهر
لا ينكره منصف لانا لا نسلم ذلك اذ لا يلزم من عدم كونه غرضا في التصديق عدم
كونه غرضا في التصور والتعريف اللفظي لا بد له من دليل بل الاول لازم حصرا
بانحصار التعريف في قسمين كما ذكرنا وهو انما يحصل اذا كان التعريف اللفظي
من المطالب التصورية بيان ذلك ان المقسم على تقدير كونه من المطالب
التصديقية هو التعريف بمعنى التعيين والتوضيح وهو منحصر فيهما لكونه لما
يقصد به مجرد تعيينه من بين الصور الحاصلة واحضاره في القوة المدركة مع عدم
دخوله تحت شيء منهما بخلاف ما اذا كان من المطالب التصورية فان المقسم
هو معنى التصور وكذا شبههما في انحصاره فيهما اذ التصور اما ان يفيد يفيد
ذلك تحصيل صورة غير حاصلة او لا يفيد ذلك بل تعيينه وحينئذ من بين
الصور والاول الحقيقي والثاني اللفظي والثاني لان الغرض منه لو كان تصوره
على الوجه المذكور لكان هذا التحصيل صورة غير حاصلة لان ذلك التصور
لم يكن حاصلا فيصير تعريفا رسميا او حديا او اسميا فان قلت كثيرا
ما كان المعنى محطوطا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه المحتاج المعين
ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فكيف يكون الغرض منه تصوره بذاته
قلت هذا غير مسلم بل انما يحتاج مع ذلك الى تصوره من حيث انه معنى اللفظ

او التصديق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنى والاسم اشيا منها تعريف لفظي بل
الاول تعريف اسمي كما مر والثاني هو المطلوب في علم اللغة ويسمى بالتعريف اللفظي
بحسب الصورة فان قلت لعل النزاع المذكور في التعريف اللفظي فان من فسر التعريف اللفظي
بما يقصد به مجرد التعيين والتمييز المذكور جعله من المطالب التصورية ومن فسره بما يقصد به ٢
التصديق بان اللفظ موضوع بازاء المعنى جعله من المطالب التصديقية قلت بل
هذا النزاع معنوي من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح او البعد وكون العلم
هو الصورة او حصولها او قبول النفس لها وكما انهم عرفوا المكان والعلم بامارات
مسلمة بينهم مثل نسبة الجسم اليه بكلمة في وصحة انتقال الجسم عنه اليه وكونه مشغولا
بالجسم ونحو ذلك في المكان والاتصاف بالمطابقة وعدمها والقوة
والاكتساب من الحد والبرهان والانقسام الى التصور والتصديق وغير ذلك
في العلم كذا عرفوا التعريف اللفظي ايضا بامارات مسلمة مثل كونه التعريف
فيه في الكتب وتقدم مطلب ما الشارحة على جميع المطالب وغير ذلك هذا مبني
على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اه اورد عليه السيد ان ذلك تم لو
اما يدل عليه لو كان ضمير لو وضع راجعا الى اللفظ المرادف المذكور في قوله بل اه
على الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى واجاب عنه المحقق الدواني بان وصف المفرد
بالمرادف وتخصيص المسلوب في المركب عن وصفه بالترادف لا قوله الفاظ مركبة دالة
على مفهوم مفرد بما يشعر اشعارا بينا بعدم الترادف بين المفرد والمركب اذ لو كان الترادف لتعذر
بينهما لم يكن لتخصيص المسلوب وهذا التطويل فائدة بل كانت الالفاظ الدالة
مطلقا على الالفاظ المترادفة فان لم يوجد مفرد كذلك اورد مركب كذلك
او عرض عليه بان نفي المسلوب عن وصف المركب بالترادف انما يكون لاجل
ان المركب الدال على مفهوم المفرد على قسمين احدهما مرادف له كما يوهم المفرد

وفيهما

وفيهما ليس مرادفا له كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان فان السيد قدس سره
قائل بوحدة معنى هذين اللفظين وقد صرح بانه كثيرا ما يتصور معنى الانسان
مع الغفلة عن معنى الحيوان الناطق وانما معناه الامر المجمل البديهي المعبر عنه بآدمي
و مردم وبالجملة عدم الترادف بينهما مما اتفق عليه المحققون لكن اثبته السيد
باختلاف المعنى والاستاد المحقق بالتفاوت بالاجمال والتفصيل مع وحدة
اصل المعنى ويمكن ان يبنى نفي ترك التفصيل في المركب اشعارا بان المفرد ليس
مرادفا للمركب اذ لو كان هناك تفصيل كما زعمه السيد لينبغي ان يشير اليه فلما
ترك علم ان لا ترادف بينهما مطلقا هذا وانما قال والثاني اوما لان الاول يدل
على نفي الترادف بين المفرد والمركب الغير المشتمل في المركب فهو دال على نفي
الترادف بين المفرد والمركب في الجملة الا ان الثاني لما دل على نفيه مطلقا كان اوما
ولان افادة لا يوجب عدم اشتماله كونه مفيدا لما هو مدلول كلام الشيخ لجواز ان
يكون ما هو مطمح نظره فاسدا وعلى ما ذكرنا اولا فيكون في كلامه اشارة الى امكان دفع
ما في الكشف المكتوبين هيهنا وهما قوله فيلزم امتناع تحديد المفرد المشتق
اه وقوله فيلزم جواز تعريف المركب اه وذلك اذ قد مر ان الاول ليس بيان
نفي الترادف في الجملة لا نفيه في جميع الصور فلا يتفرع ذلك على ما ذكره مثل
وبما قررنا تبين انه لا يرتفع ما اورد ههنا وهو انه ليس في الكتب المعتبرة حكاية
الى الوضع في الترادف فمن اين علم انه معتبر فيه لما ذكرنا من ان الاول انما
ذكره على سبيل الاحتمال والفساد ولا يقدح فيه ثم لا يخفى ان الوجه الثاني يقتضي ان
نفي الترادف بين المفرد والمركب لا على ما ذكرنا في الحواشي السابقة ولا حاجة
في اثباته الى ما قيل من الوجهين اللذين يرجع محصل الاول منهما الى تعدد الوضع في
المركب وعدمه في المفرد والثاني الى اشتمال مدلول المركب على امر زائد على ما دل عليه المفرد

المعنى المركب ونسبته وذلك لان الاول اذا حقق يرجع الى الوجه الثاني مما ذكره على ما قررناه سابقا والثاني مما عرفنا دفعه اكثر السابق هذا ذكر اولا بحثا في المفهومات اعرف من الوجود وان هذه الكلية ممنوعة وقد نبه عليها بان مفهوم الوجود للاشياء البصيرة كشمس النهار للابصار الباصرة وكما انه ليس شيء من المحسوسات اظهر من النور كذلك لم يكن في المعقولات معنى اظهر من الوجود وتحقيق الكلام فيه ان الوجود الحقيقي ما هو مناط ظهور الاشياء وموجوديتها باعتبار معينة وتعلقه بها وله عنوان وظل ولازم في العقول البشرية ولفظ الوجود اما موضوع لهذا العنوان مستعمل في ملزومه او موضوع للملزوم مستعمل في اللازم العقلي وبالجملة لا شك في تحقق امر في نفس الامر بحسب ظهور الاشياء موجودة باعتبار معينة وتعلقه بها وله صورة عقلية محاكية له وان كانت غير موافقة له في الحقيقة فمن قال الاشياء موضوعة للامور الموجودة في الخارج اختار الاحتمال الثاني ومن قال انها موضوعة للصور العقلية اختار الاول وكل من الملزوم واللازم في غاية الظهور اما الملزوم فهو لشدة ظهوره حصل له الخفاء بالنسبة الى العقول البشرية كما هو المشهور واما اللازم فهو بحيث لا يكون اظهر منه لو بسط شدة ظهور ملزومه اذا تقرر ما ذكر ظهر ان الشارح اراد بكنه حقيقة الوجود ملزومه الذي يكون الاشياء بحسب تعلقه بها موجودة وكان منع تصوره للقوى البشرية موجها لا يمكن دفعه الا ان يبنى على تراع القوم ليس في القوة بل نزاعهم انما هو في بداهة لازمه القريب المساوي له بحيث يصير صورة عقلية وان اراد بكنه حقيقة الوجود مفهوم اللازم المساوي له لما هو بحسب تعلقه ومعيته للاشياء يصير موجودة كمنع كل من البداهة والتصور بالكنه مكابرة ظاهرة ولنا في بيان هذا المرام تحقيقات شريفة وتدقيقات لطيفة عسى ان ناتي عليها في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى ‌ ‌ ‌ ‌ اعترض عليه الى هذا الاعتراض للسيد السند

في الشق الاول بين الترديد لان اثبات بداهة تصور افراد الوجود بالكنه بانها ليست افرادا حقيقية بل هو نفس الوجود مضافا الى الاشياء فيكون حصولها منه وثبت ذلك اولا بكلام المصنف فيما بعد وثانيا بجزاف الشارح واذا كانت كذلك كان ذلك المفهوم بالقياس اليها نوعا وهو متصور بالكنه كما سيذكره فتلك الافراد ايضا كذلك وفي الشق الثاني لان اثبات بداهة تصور الوجود نفسه بالكنه بوجهين ان حصل بساطة وجه وكونه امرا منتزعا وجها اخر وبوجه واحد ان جعل مجموعهما وجها واحدا قد تعرض الاستاد لما اشار اليه في الاول وبالمنع عدم كون تلك الافراد افرادا حقيقية وبين في وجهه الثاني اصل الحاشية وفي وجهه الاول في حاشية الحاشية وثانيا بتسليم ذلك ومنع في كونه مستلزما لبداهة تصورها بالكنه واستنده بانه انما يلزم من بداهة تصور مفهوم الوجود نفسه بالكنه وهو لم يثبت بعد وما ذكره بعده لاثباته لا يكفي اذ لا دليل على امر البساطة والانتزاع ولا مجموعهما فيه كما بينه ومنه يعلم الدليل على ما اشار اليه في الشق الثاني ايضا وحصل بعضهم ما ذكره المعترض في الشق الاول اشارة الى وجه اخر لاثبات بداهة تصور الوجود نفسه بالكنه وبينه ان الوجود ليس له فرد حقيقي وما هو حصل فيها كما ذكرنا من الوجهين فليس من المفهومات المتحققة في نفس الامر من دون اعتبار العقل حتى يحتمل ان يكون ما يعتبره العقل غير منطبق عليه بل وجها من وجوهه وليس عينه وكنهه الا ما يعتبره العقل وقال بعد تحرير ما اورده الاستاد عليه ثانيا وانت خبير بما قررنا كلام المعترض عدم ورود هذا الكلام ثم ذكر بعد ذكر تمام ما اورده على الوجه الثاني مما ذكرنا ان اشار اليه في الشق الثاني بهذه العبارة والظاهر ان المعترض بنى كلامه على ما صرح به ان المفهومات الاعتبارية كلها مما يخترعه العقل وليس لها تحقق في نفس الامر الا بالانتزاع وما يخترعه العقل فيرجع الى الوجه الاول فلا يرد عليه هذا الايراد وانت

نعم نعت الستنا ذلك مما ذكره في الشق الاول لما فيه من ترك ما يجب ذكره وهو
قوله فليس شيء من المفهومات المتحققة في نفس الامر الخ وذكر ما لا يجب وهو قوله واذا كانت
الوجودات حقيقية الخ على ان الوجه الثاني اذا حقق يرجع الى ذلك الوجه كما عرفت حقق
بعد ذلك لتكرار فيه وبعد التسليم والتنبيه على فساد كلام الحشى فيما اورده ثانيا حيث
قال وكون ذلك المفهوم نوعا ايضا لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك
المفهوم متصورا بالكنه فانه صرح كما ان الغرض منه اثبات بداهة تصور افراد الوجود
لا بداهة تصور الوجود نفسه فالاولى ان يحمل كلامه اليه بل لا ما ذكرنا ثم لا نعلم انه
لا يلزم من انتفاء فرد الوجود في نفس الامر انتفاؤه فيها مطلقا فليس شيء من المفهومات المتحققة في
نفس الامر الا فردا ثم اذا كان شيئا في تحقق امر في نفس الامر بحيث يصير الاشياء
موجودة باعتبار تعلقه بها وان لم يكن فردا من طبيعة الوجود بل كان نفس طبيعة
ويحتمل ان يمنع فان ما يعتبره العقل من يكون منطبقا عليه او يكون وجها من
وجوهه فظهر ان ما اورده رحمه الله لا يندفع بما قرره كلامه واما قول الفاضل المحشي
ان ما ذكره يرجع في الحقيقة الى ترديده بانه اراد بكون الوجود منتزعا عنه كونه محمولا
فهو محمول لما ذكرنا وان اراد كونه مدركا للعقل بضرب من التحليل فهو لا يستلزم بديهة
كما في التحليل معنى ما كتب في الحاشية من قوله لانه مبني الى عليه النقد الا انه لم يتعرض
للشق الاول لظهور بطلانه فلا يرد عليه ذلك فان قلت لعل غرضه من جعل ذكره
المعترض في الشق الاول شارة الى ما ذكره لا الى ما ذكرتموه في دفع ما اورده الى
تمامه فقلت هذا وان اندفع به ذلك لكن يرد عليه مثله كما لا يظهر مما ذكرنا انفا
فهو لكم مادة الاعتراض مع ما فيه من صرف الكلام عن ظاهره كون تلك
الاجزاء معروضات الوجود الحصر ان فيها احتمالات خمسة اقتصر المستدل
على واحد منها وهو كون الامر الزائد عارضا للاجزاء لكونها معروضات لها،

على انه هو الغلط والبعد لا لزوم المحذور المذكور من عدم كون التركيب في الوجود فان الظاهر
ان يكون ذلك هو الهيئة الاجتماعية التي هي اقرب الى المجموع المركب مما عدا الحصول لها
باجتماع الاجزاء كما ان التركيب ايضا كذلك فعليه بذلك على ان هذه الاحتمالات
مع كونه ابعد من غيره لا لبطلان كونه باطلا فبطلان غيره كان بالطريق الاولى
ويحتمل ان يكون هذا الكلام دفعا لدخل مقدر وهو انا لا نسلم كون تلك الاجزاء
معروضات الوجود لجواز ان يكون الامر الزائد عارضا لها او يكونا عارضين
لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا وبيان
دفعه ان تلك الاحتمالات ايضا كانت باطلة باسرها لبعضها بعين ما ابطل به ذلك
الاحتمال وبعضها بما هو اخص منه فلا يكون التشبث بشيء منها نعم انه لم يتعرض
لها ولا خطر في ذلك لما من البديهة فان قلت لا نسلم اما ان يحمل العارض بمعنى
الخارج المحمول او بمعنى القائم بالغير وايا ما كان لا يصح دعوى كون الزائد عارضا
في البديهة اما على الاول فهو ظاهر لعدم امكان حملها على الاجزاء واما على الثاني فلان
الغلط على هذا هو الاحتمال الاخير وهو ان لا يكون الزائد عارضا ولا معروضا
لانه هو الاقرب الى المجموع المركب من غيره لجواز ان يكون الزائد نفس ذلك
المجموع بخلاف ما اذا كان عارضا فانه لا يمكن ذلك قلت يختار الثاني لكن لا نعلم
جوازم ان هذا الكلام مبني على ذهول المستدل عن كون الزائد على الاحتمال الاخير نفس
المجموع المركب وكيف لا وهذا هو الذي ذكره المعترض عليه واسنده بجميعه
هه يقطع كما يستفاد من كلام الشارح فعلى المستدل لا بد ان يقطع النظر عن هذا الجواز ثم في
الجواب يظهر ذلك واذا قطع النظر عنه كان الظاهر ما ذكره كما هو ما ذكره في
الحاشية من قوله وهذا المنع انما يرد الى اراد بالمنع المنع الذي ذكره في حاشية
اخرى نقول لم نقل قوله وان لم يكن الخ ويمكن توجيهه بوجهين لان استفادة

الحصر من كلامه ده تقم كثير وجوه الاول ان يكون من جملة قوله بل امرا تاليا للمقدم
المذكور كما نقل عن الاجداد وهو بعيد جدا لا يناسبه الوهم اصلا ولهذا لم يتعرض
له هنا والثاني ان يكون من جملة لا يكون تاليا للمقدم لا صفة لقوله امرا آخر كما
هو الظاهر وجوابه انه صفة ويمكن حمل كلامه رد عليه بانه يبين معنى الكلام على تقدير
كونه صفة فان معناه على هذا التقدير هو ما ذكره فعلم انه صفة وليس بتال للمقدم فمنع
من المنع والثالث ان يكون حرف كلمة بل الاضرابية في قوله بل امرا آخر فكان
الاضراب عن سلب كون ذلك الامر المستلزم الجزم بانه لا يكون عارضا
بل على الحصر وجوابه ان الاضراب ليس للجزم بانه لا يكون عارضا للواقع
بل عن سلب كون الامر المستلزم على الفرض والتقدير لا كونه غير عارض على الفرض
والتقدير روح يعين معنى الكلام ما ذكره فيمكن حمل كلامه عليه ايضا واعترض على
نه اى كشيء في بحثه تلك العلامة منع ذلك الحصر بل نفى احتمالات اخر كما يعلم
من حمل الحاشية وجوابه انه سلك مسلك الاكتفاء الشايع في الكلام اعتمادا
على اصل الحاشية والمراد في بحثه تلك العلامة مفروضات الاجزاء الى آخر
ما يعلم من اصل الحاشية فكانه قال رفع اما ان يكون ذلك الامر موجودا
لباب الى الترديد   الخ قلنا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي اه
ههنا بحث اما اولا فلان البديهي هو ما لا يتوقف حصوله على النظر فلا بد ان
لا يتوقف على ما يتوقف على النظر والا لكان هو موقوفا عليه ضرورة ان الموقوف
على الموقوف موقوف فلا يكون بديهيا فثبت ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي
ويمكن الجواب عنه اولا بان البديهي من كل من نوعي العلم التصور والتصديق
ما لا يتوقف على النظر الحاصل بالمعرف ومن التصديق ما لا يتوقف على النظر الحاصل
بالحجة فتوقف الثاني على النظر الحاصل بالمعرف لا يقدح في بداهته كما ان توقف

الاول

الاول على النظر الحاصل بالحجة لو ثبت ايضا كذلك وثانيا بان البديهي ما لا يتوقف
على النظر بالذات كما صرح به وتوقفه عليه بواسطة غيره لا ينافي ذلك فان قلت
هذا يقدح فيما صرح به من ان جزء المتصور بالبداهة يجب ان يكون بديهيا قلت
لعلهم ارادوا بقولهم بالذات نفي واسطة خارجية لا نفي الواسطة مطلقا و
توقف تصور المتصور بالبداهة اذا كان جزئيه نظريا وان كان بالواسطة لكن الواسطة
غير خارجية فيصدق انه يتوقف حصوله على النظر فلا بد ان لا يتوقف على ما يتوقف
على النظر والا لكان هو موقوفا عليه ضرورة ان الموقوف على الموقوف موقوف
فلا يكون بديهيا فثبت ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي ويمكن الجواب
عنه اولا بان البديهي من كل من نوعي العلم التصور والتصديق ما لا يتوقف
على النظر الحاصل بالمعرف ومن التصديق ما لا يتوقف على النظر الحاصل
بالمعرف لا يقدح في بداهته كما ان توقف الاول على النظر الحاصل بالحجة
لو ثبت ايضا كذلك وثانيا بان البديهي ما لا يتوقف على النظر بالذات
كما صرح به وتوقفه عليه بواسطة غيره لا ينافي ذلك فان قيل هذا
يقدح فيما صرح به من جزء المتصور بالبداهة يجب ان يكون بديهيا قلت
لعلهم ارادوا بقولهم بالذات نفي واسطة خارجية لا نفي الواسطة مطلقا
ولو توقف تصور المتصور بالبداهة اذا كان جزئه نظريا وان كان بالواسطة
لكن الواسطة ليس غير خارجية فيصدق انه يتوقف على النظر بالذات
بذلك المعنى فيكون نظريا يجب ان يكون تصور جزئه بديهيا كما ان
توقف التصديق المذكور على النظر في تصور اطرافه فانه توقف
بواسطة خارجية فلا يقدح في بداهته لكن هذا انما تم اذا كان
التصديق نفس الحكم كما هو مذهب الحكماء واما اذا كان نفس الادراكات

فيجز

التعليق الحكم والاربعة كما ذهب اليه الامام ومن تبعه فلا اذ التصديق على هذا
انما يكون بديهيا اذا كان جميع اجزائه بديهيا كما صرح به فللامام ان يقول ما اردت
بالتصديق البديهي والدليل الا ما هو مصطلح في فلا يصح منع الكبرى نعم كان في مظنة
منع الصغرى وتمامه فيه بانا نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على
الكسب هذا محصل ما قيل وفيه نظر لانه ان اريد بداهة جميع اجزاء هذا التصديق
بالكنه فانتفاؤها وما ذكر من حصوله لمن لا يقدر على الاكتساب لا يدل عليه وان اريد
بداهة جميعه في الجملة فلا نزاع فيها واما ثانيا فلانه لا بد ان يراد بالبديهي في قوله
ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي في الجملة والا لا يصح قوله ولو سلم فنختار انه كما يظهر
بادنى تامل في وجه يرد عليه ان ما من شيء يتوجه اليه العقل الا وهو بديهي بوجه ما من الوجوه
فلا يمكن منعه ويمكن ان يوجه هذا المنع بانه في الحقيقة المنع عليه وصف الاوسط
للحكم على ذاته كما يدل عليه تعليق الحكم بالوصف فان هذه العلية مما لا بد منه في جميع
الاقيسة فمعنى كلامه انا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي في الجملة من حيث
انه كذلك هذا او قوله فان قيل معناه فان قيل في دفع الايرادين معا او سقط
عنه ما قيل من ان قوله فان قيل لدفع الايراد الاول كما هو الظاهر لا لدفع الايراد
الثاني ايضا فلا يرد ما اورده في الجواب ثم ان جواب منع الدليل كما يشير اليه
قوله لكن نستدل لا يتم لما سبق في الدليل اما اولا فلان ما سبق يرجع الى
قياسين احدهما كان لاثبات صغرى الاخر وهذا وان كان يرجع اليهما
ايضا لكن احد القياسين فيه مقدمتي القياس الاول في الباقي مغاير له
بهما لجميع اجزائه واما ثانيا فلان الاوسط في القياس الثاني ههنا مغاير لما
فيه في السابق وتوضيح ما ذكره في دفع المصادرة هو ان بداهة هذا التصديق
مطلقا في نفس الامر وان توقف على بداهة اجزائه في نفس الامر لكن لا

يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة كل واحد من اجزائه مفصلا بل يكفيه
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب علم اجمالا ان
كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه يثبت بالقياس
على ما قرره حتى يصح ان الوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية الثابت اولا بان كل جزء
من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة
وهذا بعينه ما قيل في ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالحكم
فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار
خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد
موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فنستدل بالكلية عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل
ثم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن
الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي يرد
فيها كلها بديهية وعلم بذلك ان التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته
على بداهة شيء منها لانه دور الشيء ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لكن
ان يقول مراده بكون اجزاء الوجود وجودات كونها نفس مفهوم الوجود في
فلزوم توقف الشيء على نفسه لا ستره به بل يقول يلزم على هذا محذورات
اخر مثل كون الكل جزءا من جزئه لاتحاد الكل والجزء في المفهوم والنسبة في اجزاء
الوجود لكون جزء الوجود عين الوجود فلا بد ان يكون له جزء هو نفس الوجود
وهكذا او يلزم تركيب الوجود مع فرضه مركبا ضرورة اتحاد كل من المركب واجزائه
في المفهوم لا يقال بطلان هذا الشق يتوقف على اشتراك الوجود معنى وهو
لم يثبت بعد لانا نقول لا توقف له عليه اذ يمكن الترديد بان يقال اجزاء الوجود
المركب اما عين مفهوم ذلك المركب اولا ولا شك في بطلان ... زوال الوجود

٥٩

مشتركا لفظا ثم الاولى ان يجعل الشق الثاني هو الترديد بان يقال ان ابيتم كون تلك
الاجزاء موجودات الوجود كون الوجود عارضا لها بمعنى كونه خارجا عنها محمولا عليها فعلى
تقدير تسليمه لم لا يجوز ان يكون ذلك الزائد هو مجموع تلك الاجزاء اذ كل جزء
بالنسبة الى الجزء المحمول خارج محمول عليه وان لم يكن نفسه ولا جزئه وان ابيتم كونه
عارضا لها بمعنى كونه قائما بها قيام الوصف بمحله فهو ممنوع لا بد له من دليل وما اورده
في الحاشية بقوله وللقائل ان يقول انه مدفوع بما ذكرنا من التوجيه فانه على هذا التقدير
يمنع عدم كون اجزاء الوجودات عدم كونها نفس مفهوم الوجود ولا ينافي ذلك كونها
محمولة على الوجود حمل مواطاة وهو ظاهر في هذا الشق لكن الاجزاء على كونها محمولة
وقوله لا يبقى يمكن دفعه بان ما ذكر من الوجوه مبنية على المقدمة البديهية في المسئلة لا
لا يبقى يمكن حمله على المعارضة وهي مع المقدمة البديهية جائزة خصوصا اذا كانت
محتاجة الى التنبيه كما حقق في موضعه لا نقول هذا على تقدير صحته لا يجديه اذ لو قيل لو
كان نفس الوجود [illegible] لكان [illegible] بل نقيض قوله وليس يقول [illegible]
وما ذكر في صورة المستدل الى تنبيه اللهم الا ان يراد بالبديهي البديهي العرفي الذي
يكفي فيه التنبيه ايضا كما يشعر به قوله فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها
البداهة لتركيب وفيه ما فيه فيه بحث لانه اذا كان الاعتبار البحث على
توهم ان ندرة الوقوع مستلزم لندرة احتمال الوقوع وحاصل الجواب منع الاستلزام
المذكور وتوجيه ما ذكر في السؤال انه وضع اولا مقدمة مسلمة وهي ان عدم ذكر
المشعر التي كانت قليل الوقوع ثم ادعى انه يمكن بها اثبات ان اشتباه البديهي
بالنظري قليل بان يقول ان هذا الاشتباه ملزوم للتردد في انه هل كان فيه
مشعر الكسب ام لم يكن ثم قال ان المفروض وهو المقدمة الموضوعة اولا التي جزم
منها بقوله كان عدم تذكر المشعر التي قد كانت قليل ان لسان المشعر اي صلو

قبيل الوقوع والزم منها كون التردد المذكور قليلا وقد كان ادعى ان الاشتباه المذكور
ملزوم للتردد المذكور فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه قليل ايضا والا ما ذكرنا
اشار بقوله فانك تشاهد ان البديهي اشتباه البديهي بالنظري مبني على احتمال
امر وهو نسيان المشعر الى هذا قبيل الوقوع اي هذا الامر كما هو الظاهر فيكون هذا
الكلام منه اشارة الى حاصل ما استدل به على المطلوب وحاصله ان ذلك الاحتمال الكثير
اشارة الى بعض منه وتوجيه ما ذكره في الجواب انه اولا ذكر حاصل الدليل وتعرض
لدفع طريق اخر يمكن ان يتمسك به على هذا المطلوب بقوله ولا يلزم من ذلك قوله
وان كان ان وقع الشق الاول محط الجواب عن البحث المذكور هذا تمام ما قيل في
هذا المقام وفيه نظر اذ لا يذهب ان الترديد الذي ادعى السائل استلزام نسيان
نسيان المشعر لندرته هو التردد في حصول المشعر التي قد كانت كما يدل عليه تقييده
بقوله مع انها قد كانت ومع لا شك في صحة المقدمة المتضمنة الى استلزام ندرة
الوقوع لندرة احتمال الوقوع فان التردد المذكور اما حال ذكر المشعر او في حال
عدم ذكره لا سبيل الى الاول لانه ان تردد في غالب الاحوال الا انه يوجب الجزم في
حصولها دون التردد فيه وهو الظاهر فتعين الثاني والمفروض ان وقوع النسيان مع
نسيانها كان في نادر الاحوال فلا محالة كان التردد الذي هو احتمال الوقوع ايضا
كذلك نعم يصح منع الاستلزام المذكور على تقدير عدم حصول المشعر لكن لا كلام فيه والا
لكان التقييد بالقيد المذكور حشوا زائدا فظهر ان الجواب على ما ذكره مقدوح غير قادح
في السؤال اصلا مع ما فيه من التعسف اذ لا يخفى ان قوله ولا يلزم من ذلك الى اخره
في ان يكون لدفع طريق تمسك به السائل لا لدفع طريق اخر بل نقول لا يمكن على هذا
تطبيق الجواب على السؤال الا على السؤال اصلا اذ ليس في هذا النسخ ما هو
محط الجواب غيره ولا نزيد تحقيق البحث والجواب على وجه يرتفع الارتياب عن قلوب

اوما الى الجواب هو ان البحث معارض مع ما ذكره في بيان اولوية الاشتباه بالبديهيات
وهي يرجع الى قياسين احدهما استثنائي ومع المقدم فيه ليس وضع التالي الذي هو المطلوب
وما ذكره بقوله اذ لو كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي
بالنظري قليلا وقوله والمفروض ان نسيان المشقة قليل وثانيهما اقتراني مركب من شرطيات
بالملازمة المذكورة وهو هكذا اذا كان نسيان المشقة قليلا كان التردد في حصول
المشقة مع انها قد كانت قليلا واذا كان التردد في حصولها قليلا كان اشتباه البديهي
بالنظري قليلا ينتج ما هو المطلوب فقولنا اذا كان نسيان المشقة قليلا لكنه المقدمة الكبرى
الكبرى من ذكرها وهو قوله لان ذلك الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه
مشقة الاعمال او لم يكن ثم اشار الى الصغرى بقوله فالتردد في حصول المشقة مع
انها قد كانت قليل وبعد ذلك في بعض النسخ هكذا فالشك في نظرية البديهي ايضا
قليل وهو النتيجة المطلوبة وفي بعضها هكذا فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال
ام قبيل الوقوع فيكون قليلا فعلى نسخة بذلك لا انه يمكن اثبات المطلوب بما هو
من الاقتراني اثبات الحمل ايضا بان يقال الشك في بداهة البديهي مبني على احتمال
ام قبيل الوقوع وكل ما كان كذلك فهو قليل اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان الشك
المذكور مبني على التردد احتمال ام قبيل الوقوع الى اخره مستلزم لسنده اشتباه البديهي بالنظري
وحاصل الجواب منع ذلك الاستلزام وتوجيهه انه ذكر المدعى اولا ثم قال ولا يلزم
من ذلك اه يعني لا يلزم من قلة تذكر المشقة على تقدير حصولها قلة تذكر عدم المشقة على تقدير
حصولها قلة تذكر عدم المشقة على تقدير عدم حصولها والذلك لا يلزم من قلته قلة الجزم
بالنسبة عليه الجزم بالبديهي ولا يلزم من ندرة التردد في حصولها على تقدير حصولها
ندرة التردد فيه على تقدير عدم حصولها حتى يلزم من ندرة التردد الاول
ندرة اشتباه البديهي بالنظري بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان مشقة

ام لا لم يكن على تقدير عدم حصولها فما ذكره في نفي الاستلزام المذكور من حصول [illegible]
اللازم بحسب [illegible] ويمكن ايضا ان يراد بما ذكره من المقدمات ما هو من اللوازم
العرفية لها وبيان المطلق على سبيل التجوز كما لا يخفى على ذي مسكة وقوله وان كان موضع
الشق الاول قليلا اه دفع لدخل مقدر كانه قيل لا نسلم ان الصغرى مقيدة مع
مع انها كانت حتى لا يحتاج على تقدير الكبرى [illegible] لا يمنع منع الكبرى ومحصل
دفعه ان المنع يرد على الصغرى وان اندفع عن الكبرى لانا لا نسلم ان قلة
نسيان المشقة يفيد التردد في حصول المشقة مطلقا قليلا في الواقع
الوقوع اي الوقوع لنسيان المشقة لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع ومحصل الجواب
ان يقال لا نسلم انه لا يذكره فيه مع انها قد كانت موضع الكبرى الغير الحرف
عن الصغرى اولا يذكرون لا يخفى صحة الاول في الكبرى كما ذكر اولا في
النتائج الصغرى كما ذكره ثانيا وفي الثالث لا يتحد الا وسط انه القياس فلا يحصل شيئا
وفيه تامل ثاني توجيها يكون حال الجواب على النسخة الاخرى المشتمل على التوضيح فانه
اذا الايه بقوله لا يوجب الجزم بالبداهة كثرة الجزم به وبقوله لاحتمال ان يكون
الكثرة الاحتمال ولو حظ ما ذكر من التوجيه ظهر توجيهه على هذه النسخة ايضا واذ
قد صحت ما تلونا عليك حق لك ان تنتهي المصابيح فقد طلع الصباح ثم نبهنا
جواب اخر وهو ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يدل على اشتباه البديهي بالنظري
في نفسه وهو لا يقدح فيما ادعاه المستدل من اولوية الاشتباه بالبديهيات فانها
يتوقف على كثرة ذلك الاشتباه بالنسبة الى اشتباه النظري بالبديهي وكانا في نفسه
في نفسه اذ من الجائز ان يكون الشيء قليلا في نفسه وكثيرا بالنسبة الى غيره ويمكن دفع
بان المراد من القلة في العكسين هو القلة الاضافية دون غير مانع بمكن الاستناد
منع الكبرى بسند اخر غير ما ذكره الشارح وهو انه لا يلزم من قلة اشتباه البديهي بالنظري

بالنسبة الى حكمه بل قلته بالنسبة الى الجزم بالكسبية فيجوز ان يكون قليلا بالنسبة
اليه كثيرا بالنسبة الى حكمه فتامل المقصود وبردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود غرض ان رجوع ذكرهم معنى اطلاق الوجود وبيان فايدته وعلى
ان تفاوت في ذلك وجهان احدهما انه للتنبيه على ان الوجود المبحوث
عنه ههنا هو مطلق الوجود اي ما يطلق عليه الوجود سواء كان خارجيا او ذهنيا
او مطلقا وليس المراد الوجود الخارجي فقط او المطلق الشامل له ولغيره والمراد
المقصود اثبات اشتراك كل منهما وهو انما يثبت بهذا الدليل والحاصل انه
انما جد الدليل المعقول لكان المقصود منه اشتراك الوجود الخارجي دل الوجود
عليهم سوى البعض فان افاده الخ ومن جعلهم في اثبات الوجود الذهني وهم
المقصود لكان المقصود منه اشتراك مطلق الوجود سواء كان خارجيا او مطلقا
اذ لا شك ان هذا مقصود لهم وليس مما ذكر من دليل اثبات الوجود الذهني
سواء ان للاشياء كواخر من الوجود ليس بالوجود الذهني واما ان هذا المعنى والمعنى
الاخر المسمى بالمعنى مشترك في مفهوم واحد وهذا المعنى واحد مشترك بين افراده معلوم
منه بل انما يلزم من هذا الدليل وهذا مؤيد لما ذكرنا في صدر البحث من ان الوجود المعرف
هو مطلق الوجود وكذا العدم فتذكر وثانيهما انه لدفع سؤال ربما يتوهم ههنا وهو
ان الوجود المحكوم به ان كان هو الوجود الخارجي كان لازم اشتراك الوجود الخارجي
فلا يصح قوله فيما بعد وهو منقسم الى الخارجي والذهني اذ التقسيم يقتضي مورد مشترك
وهو غير لازم من هذا الدليل ولا فرد ليس الوجود الذهني وهو ظاهر وان كان الوجود
المطلق الشامل للذهني والخارجي كان هذا مصادرة على المطلوب ايضا يتوقف على اثبات
الوجود الذهني وهو لم يثبت بعد وتقرير الجواب انه ان اريد مطلق الوجود
مع قطع النظر عن خصوصية كونه في الذهن او في الخارج او عن شموله او تناوله لهما
وان كان بعد اثبات الوجود الذهني ظهر ان المشترك فيه له فرد غير خارجي متناول

الحاصل فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم الخ فيه بحث لان الوجود كما كان
له نقيضان احدهما محمول بالمواطاة والاخر غير محمول كذلك كذا الموجود ايضا نقيضان
على هذا الوجه اذ لا يخفى ان اللاموجود نقيض له محمول بالمواطاة ورفع الوجود نقيض اخر له
غير محمول كما ان احد النقيضين للوجود كان اللاوجود والاخر رفع الوجود والعدم
فلم يكن هذا القول مؤيدا لما ذكر في الجواب اذ الكلام في مفهوم الموجود وهو اذا اخذ
بمعنى الاشتقاق كان نقيضه مفهوم المعدوم واللاموجود فيكون نقيضا لمفهوم الموجود
باعتبار حمله بالمواطاة دون الاشتقاق بخلاف رفع مفهوم الوجود باعتبار حمله
بالاشتقاق دون المواطاة فايراد اللاموجود الذي هو نقيض نقيض له باعتبار حمله
بالمواطاة ظهر الفرق فتامل الشرح ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى غير ذلك على
قوله مع التردد في كل من الخصوصيات لا على قوله مع التردد في كونه واجبا كما
يظهر بادنى تامل وقوله الى غير ذلك مبني على حمل الوجود على المطلق او على الخارجي المشترك
للمحقق والمقدر وحسبنا كحسبه ثم تبدل الاعتقاد ولا يلزم ان يكون الاعتقاد الاول
ربما يكون التردد فيما سوى الخصوصية التي اعتقد فيها خصوصه في قوله من الخصوصيات
لكن اختصر وشمل والحاصل ان لهذا الدليل احتمالات احدها ان يكون قياسا
اقترانيا هكذا الوجود امر مقطوع به باق مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
وكل ما كان كذلك فهو مشترك بين الكل ينتج ان الوجود مشترك بين الكل اما الكبرى
فضرورية واما الصغرى فلقوله انا نجزم الخ وثانيها ان يكون قياسا استثنائيا
رفع فيه التالي لينتج رفع المقدم وتقريره ان الوجود لو لم يكن مشتركا معنى لما جاز
ان يكون مقطوعا به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
بالخلاف لكن التالي باطل لما ذكره بقوله انا نجزم الخ فالمقدم مثله وثالثها ان يكون قياسا
استثنائيا ايضا لكن وضع فيه المقدم لينتج وضع التالي وهو ان يقال اذا كان

الوجود امر متحققا باقيا مع التردد والتبدل المذكورين كان مشتركا بين الكل الف
لكن المقدم حق بقوله انا نجزم الخ فالتالي مثله وللكفر ان اللام في الامر في قوله
يكون الامر مقطوعا به على الاول ينبغي ان يكون للاستغراق وعلى الاخير للعهد
اشارة الى الوجود ويعني الاول الغاء في قوله فالقطع لمجرد التعقيب وعلى الاخير
للتفريع اللهم الا ان تقرأ قوله الامر المقطوع به بالنصب حتى يكون خبر القول ويكون
قوله مشتركا خبرا بعد خبر ويكون اسم لا ضمير الوجود لا بالرفع حتى يكون الجملة
انه منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانا اذا راينا شبحا من بعيد وادركناه
بالوجه الجزئي جزمنا بان هذا المبصر المخصوص موجود ربما ترددنا في انه شجر او حجر ٣
او غيرهما فيلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون مفهوم الشبح المخصوص المذكور مشتركا
بينهما مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا واما ثانيا فلانه يلزم من هذا الدليل
المذكور انا اذا راينا شبحا من بعيد وعلمنا ان احدهم زيد واعتقدنا ان هذا
زيد ثم يزول هذا الاعتقاد واعتقدنا ان ذلك زيد ان يكون زيد مشتركا
وما قيل من انه يكون في هذه الصورة الحكم بالكلي دال الحمل المتعارف على المفهومات
الكلية مثل المسمى بزيد والمشار اليه بهذا والمشار اليه بذلك واما ثانيا فلان
الدليل المذكور انما يدل على الجزم بالاشتراك المعنوي في الواقع اذ ربما يعتقد
الاشتراك المعنوي ولم يكن الاعتقاد مطابقا للواقع مع ان المطلوب الاشتراك
في الواقع ويمكن تقرير الدليل على وجه يندفع عنه جميع تلك النقوض بان يقال حاصل
الدليل انا نجزم بوجود امر جزما مطابقا للواقع مع التردد في تلك الخصوصيات
التي يحمل الوجود عليها بمعاونة العقل حملا صادقا مطابقا للواقع ومع تبدل الاعتقاد
بتلك الخصوصيات ايضا من غير ان يقع تغير في مفهوم الوجود في حالتي التردد والتبدل
اصلا فبالضرورة يكون الامر المجزوم به ثابتا على الوجه المذكور مع التردد في تلك

الخصوصيات

الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل في الواقع وح لا يرد عليه
شيء من النقوض اما الاول فلان مفهوم الشبح المذكور لم يحمل على الشجر والحجر
واشباههما معا وكذا مفهوم زيد لا يحمل الا على واحد من الاشخاص دون جميعها فكذا
الدليل فيهما واما الاخر فلانه في صورة التردد والتبدل ليس المطابق للواقع الا
الاعتقاد بواحد من الخصوصيات فالاعتقاد بما عداها غير مطابق للواقع قطعا
مع انا نعلم به ان الاعتقاد بالوجود مع اي خصوصية كانت كان مطابقا للواقع
من غير ان يقع تغير في معناه اصلا وهذا ينافي اختصاصه بها في الواقع اي حمله
على كل منها بمعنى اخر في نفس الامر فتامل ثم نرجع الى الشرح قوله الى شيء آخر الا
بانه الخ تقرير السؤال على وجه يطابق هذا الجواب ان هذا الدليل المذكور
يدل على ان للوجود وجودا مشتركا بينه وبين غيره كما ذكره مع انه ليس كذلك
اذ لا يخلو اما ان يكون الوجود الثاني عين الاول او لم يكن بل كان مغايرا له
فان كان الاول لزم اشتراك الشيء بين نفسه وغيره وان كان الثاني
ينقل الكلام الى الثاني وهكذا حتى يتسلسل وحاصل جوابه الاول كما هو ظاهر سياق الكلام
اختيار الشق الاول ومنع استحالة اشتراك الشيء بين نفسه وغيره الوجود
كذلك فلا حاجة الى وجود اخر وحاصل جوابه الثاني تسليم ذلك واختيار الشق
الثاني ومنع لزوم التسلسل بناء على ان المغايرة يجوز ان يكون باعتبار يتوقف
على اعتبار العقل فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وانت خبير بان التغاير بين
المشترك والمشترك فيه في الجواب ضروري في الجواب الاول كما ترى ولهذا
ذهب بعضهم الى ان الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول يلزم عدم
المغايرة بين الموجود والوجود بحسب المفهوم اصلا بل هنا مفهوم واحد يعتبر ان
باحدهما موجود وبالاخر وجود وفي الجواب الثاني يلزم المغايرة بحسب المفهوم والمنع

ويمنع لزوم التسلسل بناء على ان الوجود لا يختص بدون الاعتبار وان كان بعد تحققه في الخارج
تكون مغايرا له في المفهوم والحاصل ان التسلسل ههنا في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع
الاعتبار فالمراد بقوله وجود اخر مغاير بالاعتبار ما يقابل المغايرة بحسب الموجود
ما لم يكن في الاعيان فلا مغايرة بينه وبين ما يوجد به لكن لا يخفى عليك ان محل الكلام
بعد محل النظر وتامل انما الاول فلما سبق من ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا
لنفسه فكان وجودا او موجودا بالاعتبارين واما اذا كان وجود لغيره كان
الغير موجودا به وليس موجودا بنفسه فلو وجد كان بوجود اخر لا بذاته وايضا اشتراك
الوجود الخارجي بين نفسه وغيره ليس في حد الحصر في بعض قوله وهو كذلك واما
الثاني فلان الوجود اذا كان موجودا في الخارج كما هو مقتضى هذا الدليل كان وجود الوجود
ايضا كذلك لما سبق انفا وان كل صفة ثبت لها الوجود العيني لم يمكن اتصاف
الموصوف بها الا بوجود العيني في ذلك الموصوف والا لزم اتصاف الجسم
بالحركة المعدومة والسواد المعدوم وذلك يسقط وجود الوجود لكونه امرا
اعتباريا مع كون الوجود خارجيا حتى يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية
وايضا كما ان الوجود موجود خارجي بمقتضى هذا الدليل كذا وجود الوجود ايضا
لجريان هذا فيه بعينه وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الخارجية قطعا الا ان يقال
المقصود اثبات اشتراك الوجود المطلق بين الموجودات فالوجود المشترك فيه
هو الوجود المطلق دون الخارجي فلا يلزم كون الوجود موجودا في الخارج لا الخارجي
فاندفع الاخر ما ذكرتموه فتحول الغرابات وهذا الجواب يبتني على تقدير
صحة الترديد وتجويز العقل وجوده في الخارج لان الكلام فيه ممن لا يمكن ان
يكون مراد المورد ان نظر الدليل الدال على وجود المشترك المطلق الدال
على اشتراك الوجود الخارجي للخصوصيات وهذا الزم ان يكون للوجود

بوجود خارجي اخر كما مر تقريره ويمكن تقرير السؤال بحيث لا ينطبق عليه الجواب بان يقال
هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود مشتركا مع تلك الخصوصيات في الوجود الخارجي
لجريانه فيه كما قرره فيلزم ان يكون الوجود موجودا في الخارج وليس كذلك بل
هو من المعقولات الثانية كما سيأتي ان شاء الله تعالى لاستحالة التسلسل كما عرفت
الا ان يقال لا بد في اثبات ان الوجود من المعقولات الثانية من التمسك بالتسلسل
ادلة لا يظهر دليل اخر كما سيظهر بعد ذلك ومرجع الى التقرير الاول فتأمل
قوله ان الترديد بجواز العقل يعني ان عدم تحقق الترديد الذي هو تجويز العقل
بكون مفهوم الوجود موجودا في الخارج اما لان الترديد غير مطلقة ما ينبغي في الواقع
ولان المتردد فيه يجب ان لا يكون بديهي البطلان والاول باطل لما سيتحقق
ههنا كما ذكره فتعين عدم تحقق الترديد بالمفهوم المذكور ويمكن دفعه بان مراد
الشارح ان المقصود ههنا اثبات اشتراك الوجود معنى بين الموجودات اي
الخصوصيات التي يطلق عليها الموجود في نفس الامر لا مجرد كون الوجود قابلا
لذلك الاشتراك كما يشعر به لفظ الخصوصيات وظاهر ان الترديد الذي يفيد
ذلك هو الترديد بين الخصوصيات التي في نفس الامر بالنسبة الى ذلك الوجود
المجزوم بثبوته ومفهوم الوجود ليس منها فلا يجري الدليل فيه ونص كلام الشارح
يرجع الى الترديد بان يقال اراد انه يلزم من الدليل المذكور ان الحكم
للوجود المطلق اي الخارجي او الذهني وجود مطلق او ذهني فلم جريان
الدليل المذكور فيه لكن منعه لحصول المدعى فان الوجود سواء اخذ مطلقا او مقيدا
بالخارج او الذهني يوجد بالوجود الزائد عليه كما يوجد في الذهن كذلك وان
اراد انه يلزم ان يكون لاحد الوجودات الثلثة وجودا خارجيا مشتركا
بينه وبين غيره فمنعنا جريان الدليل فان الوجود من المعقولات الثانية

وليس لكمتحقق في الخارج فلم يثبت بها الخصوصيات التي لها وجود خارجي حتى يلزم التردد
فيه مع بقاء الجزم بالوجود الخارجي كون ذلك الوجود مشتركا بينه وبين غيره
في نفس الامر لكن لم يتعرض للشق الاول بناء على ظهور حاله وقد يظهر انه في
الايراد بين معا لانه يمكن ان يستدل على اشتراك الوجود الخارجي بين مفهوم الوجود
وغيره بانا نجزم بوجوده بسبب في الخارج ونتردد فيه انه مفهوم الوجود او غيره والامر
المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات مشترك بين الكل بالفعل لا يقال
هذا لا يصلح ايرادا على الدليل المذكور اذ ليس له مرتبة من البحث فيه فانه من المناظرة
بالنسبة اليه فانه ليس منعا ولا معارضة وهو ظ ولا نقضا ايضا للفرق المؤثر بينه
وبين الدليل المذكور بما ذكرنا وان شابهه بحسب الصورة بل هو ايراد على مسئلة كون
الوجود من المعقولات الثانية وجوابه منع قوله والامر المقطوع به الباقي الخ فانما
يكون كذلك لو كانت الخصوصيات التي في نفس الامر بالنسبة اليه الامر المقطوع
وليس مفهوم الوجود كذلك لانا نقول انا وتفصيل المقام ان يقال لا يخلو اما ان يراد
بالوجود المجزوم به الوجود الخارجي او المطلق فهذه اربع احتمالات على الاول
وهو ان يراد بالاشتراك الاشتراك بالفعل او قابلية وعلى التقديرين فاما
ان يراد بالوجود المجزوم به الوجود الخارجي او المطلق فهذه اربع احتمالات
وعلى الاول وهو ان يراد بالاشتراك الاشتراك بالفعل وبالوجود الوجود
الخارجي يمكن تقرير الجواب المذكور ها هنا بعبارة الشرح على وجهين الاول وهو الظ
ان التردد فقط لا يقع الا فيما هو من الموجودات الخارجية والوجود ليس منها
عليه ما ذكره المحشي اولا من ان التردد فقط لا يقع الا فيما هو من الموجودات
الخارجية يستدعي المطابقة لا ما ذكره ثانيا اذ الكلام على تقدير ان يراد
بالوجود الوجود الخارجي دون المطلق وهو ان التردد المستلزم للاشتراك

بالفعل

بالفعل اي الاشتراك في الواقع انما يكون فيما هو من الموجودات والوجود ليس منها
وح لا يرد ما اورده المحشي اولا وعلى الثاني وهو ان يراد بالاشتراك بالفعل وبالوجود
المطلق فان قرر الجواب على نحو التقرير الاول اتجه عليه ما اورده المحشي اولا وثانيا
وان قرر على نحو الثاني اتجه عليه ما ذكره ثانيا دون ما ذكره اولا وعلى الثالث
والرابع فما ذكره الشارح من الجواب ساقط بالكلية بل الجواب على هذين الاحتمالين
ما ذكره المحشي من التمسك بتغاير الاعتبارين لكن ذلك ظ على المتامل والشان
بقول المناسب حمل الاشتراك على الاشتراك بالفعل وحمل الوجود على الخارجي
كما هو المتبادر او ورود بينه وبين المطلق كما ذكرنا ونقرر الجواب على الوجه
الثاني وح لا يرد عليه ما اورده المحشي ويمكن ان يتحمل في قوله المحقق المقام الى
حيث قال ثم يلزم منه ان الموجودات منحصرة في الواجب اه لا التوجيه المذكور
للكلام الشارح نعرضه لتحقيق مقام الجواب على وجه يستقل السبب الى توجيه ما ذكره 2
الشارح بحيث لا يرد ما اورده عليه فيسقط الشارح فالاولى ان يطرح من البين
الخ انما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لان غاية ما يلزم مما اورده اشتمال الدليل
على ما يتم الدليل بدونه ايضا لا عدم صحته وتمامه فلم يكن الدليل المذكور خطاء حتى
يكون ذلك صوابا ولان ما ذكره المحقق بقوله والحاصل مفهوم بتقييده يمكن جعله
اشارة الى دليل اخر غير ما هو المشهور كما سنذكره عن قريب ويتعين ان
لا يرد عليه ما اورده ها هنا فما ذكره ليس خطاء لكن لما كان غير ما هو المشهور
اذ المشهور ها هنا ذكر دليل يشتمل على عدم صحة الحكم كان خلاف الاولى وعلى
هذا الكلام معنى قوله فالاولى وما الخ انما يكون اشارة الى الدليل المذكور
بدون اخذ وحدة العدم كان اولى مما ذكره بقوله والحاصل مفهوم نقيضه
ويمكن ان يقال ايضا في قوله فالاولى اشارة الى امكان دفع ما اورده
من المستدل على ذلك بما ذكره الاستاذ من ان ذلك ليس يتقدر الكلام في الدليل

بل ترك المقدمة وذكر المقدمة اخرى بدلها كما سيظهر عليك وجه توجهه او لو يتوجه
هذا الايراد على التقرير الاول وعدم توجهه عليه او كون حمل العدم على معنى رفع
وجود وجود كما في التقرير الاول وحمله على ما يشمل جميع الوجودات كما في هذا التقرير
فان الاول خروج عن معنى العدم عرفا بخلاف الثاني فكان اولى وبهذا يظهر
دفع ما اورده الاستاد على الشارح الا ان يقال ليس غرضه الا الجواب بحسب عدم
ورود الاستدراك على السيد قدس سره سوى اعتراف به الشارح اولا ثم اعلم انه كتب
على ما في بعض النسخ حاشية على قوله كان حصرا عقليا حاشية هي هذه يمكن ان
يقال الحصر بين الوجود والعدم ليس حصرا عقليا على ما ذكره ايضا اي على ما ذكره
صاحب الفصل ايضا من ان الخاص الحصر فيهما على تقدير تعددهما بين الوجود الخاص
والعدم الخاص بمعنى رفعه كما انه ليس حصرا عقليا على ما ذكرنا من ان
الحصر فيهما على ذلك التقدير بين الوجود الخاص والعدم بمعنى رفع جميع الوجودات
وانت خبير بان هذا انما يتوجه على بطلان تمام الدليل المذكور سوى ما ذكر فيه
اتحاد مفهوم العدم او لم يوجد فلا يبعد ان يكون مراده ان الحصر العقلي
فيهما على التقدير المذكور ليس باطلا بطلانا ناشيا من ذلك التقدير وما ذكره في
الواقع سواء تحقق ذلك التقدير او لم يتحقق فالوجه ان يجعل مناط الحاشية
قوله في تحرير الدليل ليبطل الحصر العقلي [illegible] بين الوجود والعدم اي ليس
الحصر فيهما عقليا على ما ذكره الشارح من اتحاد مفهوم الوجود والعدم ايضا كما انه
ليس عقليا على تقدير التعدد والحصر فيهما ليس عقليا في الواقع فبطلان التالي
منظور فيه واعلم ان الشارح حمل كلام السيد قدس سره اولا على انه جعل رفع الوجود
الخاص لازما مساويا للعدم الخاص بواسطة المقدمة الاجنبية بناء على ان
حمل العدم على رفع الوجود الخاص خروج عن المعروف وتفويت لمعناه كما
اشرنا اليه وحكم بذلك بصحة الحصر العقلي بينهما بين الوجود الخاص ولذلك

المعترض عليه ما ذكره في الشرح من ان جزم العقل بالحصر هناك بواسطة
المقدمة الاجنبية وهو بناء على كون الحصر عقليا ثم لما راى انه يحتمل اخر وهو ان
يجعل العدم الخاص بمعنى رفع الوجود كما يدل عليه ظاهر قوله ومن معناه الخ الا
ان يجعل لازما مساويا له بواسطة تلك المقدمة تصدى للاعتراض عليه في الحاشية
فبنى كلامه عليه بقوة الترديد والاستفسار كانه قال ان كان غرضه ما ذكر
اولا فيرد عليه ما ذكرته في الشرح وان كان ما ذكرنا ثانيا فيرد عليه ما ذكرته
في الحاشية ولا يخفى انه يرد عليه في الاول شيء اخر وهو ان جزم العقل بالانحصار
بواسطة المقدمة الاجنبية لو لم يكن قادحا في الحصر العقلي لما بطل الحصر العقلي
على تقدير اتحاد مفهوم العدم ايضا لان العقل على هذا الحكم بالانحصار
ايضا اذا لاحظ تلك المقدمة   لا يخفى عليك ان معنى العدم على
تقدير عدم اشتراكه معنى الخ هذا توضيح الحقيقة لما ذكره الشارح في السؤال
بقوله لا يقال حينئذ يعني الخ ويرد على قوله ان معنى العدم على تقدير عدم
اشتراكه معنى الخ فيه بحث وهو انه اذا كان ذلك بطريق الدعوى
فلا نسلم لجواز ان يكون معناه على ذلك التقدير رفع جميع الوجودات
وبهذا المعنى يتعدد بتعدد الماهيات وان كان بطريق التجويز والاحتمال
فيمكن الاستدلال على بطلانه بان معنى العدم على تقدير التعدد لو كان رفع
وجود وجود لكان العدم منفيا عن معناه الاصلي بحث لانا لا نفهم من
العدم الا معنى لا يكون شيئا من الوجودات وبهذا المحل لا يلزم من التعدد
لان الكلام على فرض صحته فلا بد ان يكون من كون العدم بمعنى
رفع وجود وجود بل بمعنى ينافي جميع الوجودات لم يكن الحصر بين الوجود
والعدم عقليا بحث لانا نقول اذا تعدد العدم بمعنى رفع جميع الوجودات

عن ذلك التمايز والتعدد واما من جهة نفس السلب وذلك بعطا اذ لو كان للسلوب
تمايز بذواتها لم يكن الحمل بين الشي وسلبه متقيا على ما سيجي في كلامه وه
او من جهة الملكة وهي الوجودات فذلك بعطا ايضا لكون والحكم وكذا
كونه من جهة الماهيات ايضا لان هذا امتياز بامر خارج عن مفهوم الوجود
اذ الاضافة الى الماهيات لم تعتبر في مفهوم العدم اتفاقا انما المعتبر
فيه اعتبار الاضافة الى الوجود في مفهومه لانا نقول ليس شي مما ذكره يصلح
نحي لانهما يتوقفان على عدم كون التعدد مستلزما لبطلان الحصر المتفق عليه من الوجود
والعدم اذ لولا ذلك لما تم بطلان تالي الدليل على الاول وتالي الشق الاول
من الدليل على الثاني وعدم كونه مستلزما لم يثبت بعد بل الكلام في
فكيف يتشبث بهما في اثبات تلك المقدمة بل الجواب اختيار الشق الثاني
ومنع بطلان التالي بما ذكره الشارح مستندا بان تعدد العدم يجوز ان
يستلزم انسلاخه عن معناه الاصلي فليتامل وقوله لا يحتمل امثاله على ما حفظ
المعترض فما هو المتبادر من العدم بحسب العرف وذهوله عما ذكره من ان
معنى العدم رفع وجود وجود على تقدير تعدده ويكون حصرا ان ثبوت
الحصر المتفق بين ما يثبت له وجود خاص وما سلب عنه ذلك لا يستلزم
ثبوته بين الموجود والمعدوم لان ما سلب عنه وجود خاص لا ينافي ان يعدوم
يجوز ان يكون موجودا بوجود اخر فسيجي الجواب على ذهوله ويحتمل
ان يكون المستدل الا على بطلان ما ذكره بما قررناه في البحث ويكون
قوله لانا نقول راجعا الا ما ذكرنا من الجواب ووجه تطبيقه لا يخفى على المتعقل
وقوله فان قيل محصل ما اورده الشارح اي الشارح الجواب بقوله
لانا نقول الخ توضيح ما ذكره المحشي وتوجيهه ان منع اخذه في السند لا في صحة

العدم

العدم حينئذ بمعنى رفع الوجود في الجملة فلا بد ان يحمل كلام الشارح فاخذه بان ذلك
المعنى ايضا والا فلا اشتراك على منع اخذه كما لا يخفى ومع فلا بد من اثبات
المطلوب من اخذ مقدمة اخرى وهي اما وحدة العدم او كون الحصر المتفق
هو الحصر بين الوجود ورفعه بالكلية والا فلا سبيل الى ان يقول انه يحتمل رفع
الوجود في الجملة في ضمن رفع وجود وجود فالحصر المتفق بينه وبين الوجودات
واذا وجب ذلك فلا استدراك على من اختار المقدمة الاولى بان ترك
تلك المقدمة واخذه لها المقدمة الثانية كما فعله الشارح لان من يكتفي اخذ
مقدمة في الدليل هو اتمام الدليل بمقدمة اخرى دون اخذ مقدمة
اخرى من خارج وايضا فرد الاستدراك على من لم ياخذ وحدة العدم ايضا
بعثل ذلك اذ يمكن ايضا اتمام الدليل بترك ما ذكره من المقدمة واخذ
مقدمة اخرى اعني وحدة العدم بدلها ومن هنا يظهر على المتعقل شي
اخر وهو ان دفع ما اورده الشارح من الاستدراك عن الدليل لا يتوقف
على كون العدم على تقدير تعدده بمعنى رفع وجود وجود بل هو مندفع وان
كان معنى العدم على ذلك التقدير رفع جميع الوجودات اذ يمكن ان يقال
انه لا بد في اثبات المطلوب اخذ احدى المقدمتين المذكورتين ودفعه
لا يتوقف على كون معنى العدم على تقدير تعدده ذلك فان توهم انه موقوف
على كلمة في الوجوه وهو وانت تعلم ان السيد قدس سره لو اكتفى بذلك في
دفع الاستدراك من دون ان يحمل معنى العدم على تقدير تعدده رفع
وجود وجود لكان اخرى واتم واولى واسلم والله تعالى اعلم
الشارح المحقق حمل العدم الخ لا يبقى على من ذلك ما ذكره في لزوم السند كما
بقوله بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر ظاهرا الخ اذ لا احتمال على

تحقق رفع الوجود في الجملة في ضمن
رفع وجود وجود وهذا التوهم
ح ح ح

بهذا سوى كونه موجودا بوجود اخر لان العدم على معنى اخذنا و التعدد فلا يحتمل
احتمال اخر غيره وهو كونه معدوما بعدم اخر بذلك المعنى فهو ظاهر وبهذا اندفع ما قيل
من ان الشارح لو حمل العدم على ما لسابق وهو سلب جميع الوجودات لم يصح قوله
وكونه بانه معدوم بعدم خاص بعد قوله او عدم بعدم اخر كما لا يخفى فان قلت قد
ذكر هنا ان الشارح حمل العدم على ما لسابق وهو رفع جميع الوجودات وسيذكر
ان السند محمول على معنى اخر حيث قال واما السيد المحقق فقد حمل العدم الى قوله
ان ما ذكره هنا ذلك سند دفع للمستدل حيث قال وما ذكره الشارح من اختصار
الدليل ما لخصه بل تركا للمقدمة واستعمالا للمقدمة اخرى ليس كما ينبغي اذ الشارح
اذا احمل العدم على معنى رفع الوجود بالكلية يكفي لمنع الحكم ببطلان الحصر بتجويز
معنى لفظ الوجود والعدم من غير حاجة الى اخذ مقدمة اصلا بل ينبغي ان يقول ان
الشارح لما كان في صدد اثبات الاستدراك فقيل ان حصر العدم فيما ذكره
من الدليل مما قرره المستدل الذي اخذ وحدة العدم والا فيكون دليلا اخر كلا ان
الدليل الاول قلت لعل الشارح فاطلق ما لسابق رفع جميع الوجودات واراد
ما يتحقق في ضمنه او اراد بالحمل الحمل في اخر الامر بعد اخذ مقدمة اخرى فان العدم
في اول الامر وان كان ماخوذا في كلام الدليل بمعنى واحد وهو رفع الوجود بالكلية
كما مر لكن لما كان هذا العام على الكل يتحقق في ضمن رفع جميع الوجودات و
على الاول في ضمن رفع الوجود المطلق كان واحدا وفي ضمن رفع وجود
خاص ان كان متعددا كان معنى العدم بالاخرة على الكل مشتركا وعلى
الكل مشتركا فان قيل الكلام على تقدير ان يكون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي فلا يجوز استعمال شيء منهما في اكثر من معنى عند الجمهور فكيف يراد
بالعدم جميع معانيه اجاب بان الكلام في الاشتراك اللفظي ليس مما عليه

فان

فان ابطال الشيء لا يكون مبنيا على ذلك الشيء بل على الواقع ونفس الامر وكذلك
ان فهم ذلك المعنى من العدم صحيح في الواقع وان لم يكن صحيحا على تقدير الاشتراك
اللفظي نظرا الى عدم صحته على ذلك التقدير بما يجري الخفاء الا انه صحته في الواقع كاف
والا فهذا السؤال وجوابه مشترك بين قوله في الحاشية حاصل الكلام اما
كجه جواز التفصيل الى ... ان ما ذكره من الجواب انما هو على سبيل التنزل
والاستظهار واما على تقدير كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات فاذا التعدد كان
فقدته بتعدد هذا المعنى فلم يكن استعمال العدم فيه استعمالا للمشترك في اكثر من معنى
واحد لانه لو كان معناه رفع وجود وجود ثم استعمل في رفع جميع الوجودات
لزم ذلك فهو محل اضطراب الخ فان قيل يمكن رفع الاضطراب
اما اولا فبان الشارح هناك منع لزوم التناقض بين اكثر من مفهومين وهنا
بانه يتحقق التناقض بين مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه لا لبيان الحكم
بمعنى ما اخذه المستدل في كلامه فان كان في كلام المستدل بمعنى رفع وجود
وجود بناء على ان سياق الكلام على تقدير تعدد الوجود والعدم ايضا فلا يرد
على الشارح ان بهذا المعنى وجه صحته الزاما له لانه اذا جاز ان يكون كل واحد
من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل واحد من الوجودات على هذا التقدير
يكون واحد من تلك العدمات نقيضا لواحد من تلك الوجودات بالضرورة
ما لحقوه بالقبول واما ثانيا فلانه جعل كل عدم خاص بمعنى رفع جميع الوجودات
نقيضا لوجود خاص على سبيل التنزل كانه قال لا نم انه على تقدير تعدد العدم
يلزم التناقض بين العدم الخاص وشيء من الوجودات وعلى تقدير تسليم ذلك
يكون كل عدم خاص نقيضا لوجود خاص من الوجودات لا الكل وجود وجود
حتى يلزم التناقض بين اكثر من مفهومين قلت لا يدفع الشارح لزوم المحذور

وهو تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير كون الاعدام المتعددة نقائض
الوجودات اى هذه كان مظنة انه ينبغى صحة ذلك فظاهر كلامه لو ادعى
صحة فالسائل بنى ما اورده من الاضطراب على هذا الظاهر وحاصله انما يصح
ذلك اذا كان العدم بمعنى رفع وجه وجود والا لزم ثبوت الواسطة وهو
يخالف ما ذكره اولا من انه بمعنى رفع جميع الوجودات فظهر الاضطراب
فظهر ان مراد الاضطراب كما تدل عليه سياق ما ذكره من الجواب على ان
الشارح ادعى صحة كون الاعدام المتعددة نقائض للوجودات الى هنا لا على انه
ادعى لزومه اذ ثبوت الواسطة انما ينافى فى صحته لا لزومه اذ لكنها انما تكون
الشى لازما على تقديره لا يكون صحيحا فى الواقع ونحن نقول ان المستدل ذكر
ما ادعى فيما اورده صحة تحقق التناقض بين الوجودات والعدمات حتى
بين انه اذا تحقق بينهما فليتحقق بين كل واحد من كل منهما ايضا اذ يفيد عدم
تحققه كيف وقد ابطله باستلزامه لتحقق التناقض اكثر من مفهومين بل ادعى
لزومه على التقدير تعدد معنى الوجود والعدم بناء على تحقق التناقض بينهما فى
الواقع بالقطع مع انتفاء احتمال آخر لتحققه عنده على ذلك التقدير ثم ابطل ما
ذكره من لزوم تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين ونحن لا نفهم البطلان
تحقق التناقض بينهما فى نفسى حاد عاه ايضا وثبوت الواسطة انما يقدح فى تحقيقه
كيف لا لزومه والا لزم القدح فى الملازمة التى ادعاها المستدل ايضا
لثبوت الواسطة بين العدم المطلق وكل واحد من الوجودات بل يمكن ان
يقال ان تقرره حيث وثبت بطلان بطلان تاليه دليله وجه آخر ثم على تقدير
التنزل عن جميع ما ذكر فلنا ان نقول ما ذكرته انما هو الزام للمستدل فانه
قال تحقق التناقض بين العدم الواحد وكل من الوجودات الى هذه لم يحصل

ثبوت

ثبوت الواسطة بينهما بالفاحص تحققه وح فلا يمكن ان يقال على المستدل اى من
جانب المستدل انه الزام له اذ تحقق التناقض بين الوجودات والعدمات
يكون صحيحا بين واحد من كل منهما وهو خطاء ولا يجوز كون معنى العدم
على تقدير تعدده رفع جميع الوجودات فلا يتحقق التناقض بينهما لان هذا
لا يقدح فى تحققه الزاما فظهر انتفاء الوجهين فان قيل فى دفع الاضطراب
ان ما ذكره الشارح سابقا هو ان العدم الذى هو طرف الحصر العقلى هو رفع
جميع الوجودات وهذا لا ينافى كون العدم الخاص بمعنى رفع الوجود الخاص
كيف وقد قال الشارح فى حاشية الشرح والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص
لا يصدق على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر فان الشارح لم يمنع كون العدم
الخاص بمعنى رفع الوجود الخاص سابقا ليكون منافيا لما ذكره ههنا حتى
ان معناه الذى هو نقيض للوجود الخاص هو رفع الوجود الخاص بل حكم
بان مراد المستدل بالعدم الخاص الواقع فى طرف الحصر انما هو العدم بالمعنى
المذكور فالمطلق العدم الخاص فى الموضعين ليس بمعنى واحد قلت العدم الذى
هو الطرف فى الحصر العقلى الدائر بين الوجود والعدم يجب ان يكون نقيضا
للوجود المقابل له والا جاز الشق الثالث فى الواقع بينهما فلم يكن الحصر عقليا
فالحصر العقلى ان الا ان يقال انه وان كان نقيضا للوجود المقابل له لكن
ليس نقيضا للوجود الخاص فى كلام العدم ههنا فتغاير ايضا يرجع هذا
الوجه لا ما قيل من ان العدم فى احد الموضعين محمول على ما هو معناه فى
الواقع وفى الآخر على ما هو معناه على تقدير التعدد فورود ان ذلك الحمل
تعسف بل الظاهر ان الكلام فيهما على تقدير التعدد وح ان المفهوم من العدم
معنى لا يكاد الوجود اصلا والكلام انما هو على تقدير تعدده هذا المعنى لكن

ابطال ذلك فتامل تحت الشرح هناك منع الحمل حاصل جوابه كما اشار اليه
في حاشيته الى شيء اما حمل العدم فيه كما مر في ذلك الموضع على رفع جميع الوجودات
موافقا لما سبق فينبغي الاضطراب عن كلامه غاية الامر ان السند منع
وانه في السند اذا كان اخص لا يضر المنع ووجه كون السند اخص انه
يمكن ان يستلزم تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين مما يبطل السند لما
وهو انه كيف يتحقق التناقض بين الوجودات والعدمات مع رفع جميع الوجودات
المتعددة على حسب تعدد الماهيات مع ظهور التنافي بين كل واحد من الوجودات
بكل واحد من العدمات بهذا المعنى فان قال المستدل انا لم احمل العدم
بهذا المعنى فكان الشرح لا معنى للعدم سوى ما لا يجامع الوجود اصلا وانما الكلام
على تقدير تعدده وفيه بحث اذ قد عرفت ان المستدل ما ادعى صحة تحقق التناقض
بين الوجودات والعدمات في الواقع بل لزومه على تقدير تعددهما وما ذكره
انما يدل على عدم صحته في الواقع لا على عدم لزومه على التقدير لكن لا يخفى عليك ان هذا الذي
ناس عدم صحته لا يضره بل يؤيده مطلق به كما مر وان الحاصل انه انما يمكن الاستناد
مع الملازمة بما يبطل السند الذي ذكره الشارح وابطل ما ذكره بان تحقق
التناقض بين المفهومين فقط غير لازم على تقدير التعدد ولثبوت الواسطة لكون
العدم بمعنى رفع جميع الوجودات والا لزم اضطراب اذ يمكن ان يستنتج
الملازمة التي ادعاها المستدل بان تحقق التناقض بين كل واحد من الوجودات
والعدمات بمعنى رفع جميع الوجودات غير لازم على تقدير التعدد وايضا ما ذكر
بعينه فرع ثبوت الواسطة لكن قد عرفت ان بناء الاضطراب ليس على ما
ذكر من لزوم تحقق التناقض بين الاثنين بل على ما يظهر من كلامه من دعوى
صحته حيث دفع لزوم المحذور عنه فلا نزاع صحته واما المستدل فما اورد

ماذكره

ماذكره من المحذور عليه فلا ينبغي ان يتوهم منه دعوى صحته اصلا على انه يمكن ان يوجه
من قطع النظر عن ذلك ما ادعاه من تحقق التناقض بينهما الزاما فليس بانه
في الدليل اتحاد مفهوم العدم وثبوت الواسطة عنه فليس بقادح في صحة
تحقق التناقض وقد مر تفصيله وايضا الجواب على ما ذكره انما يدفع السؤال اذا
قرر بان ما ذكره الشارح من المنع انما يتجه اذا حمل العدم على المعنى رفع وجود وجود
ووجه يخالف ما سبق منه من انه بمعنى رفع جميع الوجودات واما اذا قرر بان
ماذكره من السند انما يصح للسند اذا كان العدم بمعنى رفع وجود وجود
ووجه يلزم الاضطراب حتى اذ القول بتدافع ما ذكره من السند اذا كان العدم
بمعنى رفع جميع الوجودات في الحقيقة فراف لورود السؤال ثم قيل قوله على ان
جواب اخر من السؤال المذكور بعد الجواب الاول بيانه انه اذا لم يصح ما ذكره
الشارح من تحقق التناقض بين المفهومين بناء على تحقق الواسطة بعدم بيان
المحذور الثاني الذي كان المحذور الاول لانه على عدم تحقق التناقض بين الوجود
والعدم مطلقا وما يصح البيان بنفسه الى تحصيل الدليل ليس الا انا نعلم تحقق التناقض
بينهما في الواقع فمصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء تعدد العدم اولا لم
يتحقق التناقض بين الوجود والعدم والتالي باطل فكذا المقدم ولما كان التناقض
عبارة عن منع الجمع ومنع الخلو الذي هو الحصر وكان امتناع التناقض على تقدير
كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات باعتبار الجزء الثاني اي الحصر دون الجزء
الذي هو منع الجمع ضرورة ان رفع جميع الوجودات لا يجامع شيئا من الوجودات
فقولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم في معنى قولنا
لو تعدد الوجود لم يتحقق الحصر بين الوجود والعدم فكان هذا الدليل راجعا
الى الدليل الاول بعينه فهذا الجواب عن كلام الشارح يجعل الدليل راجعا الى الدليل الاول

الاول بعينه فهذا الجواب عن كلام الشارح بحمل الدليل اجمالا للدليل الاول بان
بطل فكلام الشارح كان تاما على المستدل وانما لم يكن صحيحا في نفسه بحث الصفات
انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت غير مرة ان ثبوت الواسطة انما يقدح في صحة
تحقق التناقض بين الوجودات والعدمات في الواقع لا في لزومه والمستدل كذلك
لما بنى على لزومه دون صحته مع انه لو اجرى الكلام الزاما للمستدل الاول لا يتغير فيه
فلا اصلا وعلى التقديرين فتحقق الواسطة لا يهدم بنيان ما ذكره في ذلك في
اتمام ما ذكره الشارح على المستدل وتم الزامه عليه من غير حاجة الى القول بارجاع
الدليل الاول الى هذا المستدرك ومع ظهور ارجاع هذا الجواب الى الجواب الاول الذي
ذكره هذا القائل من عنده ونقل عنه ولا يخفى عليه من غير تفاوت بينهما الا
بمجرد التغيير كما لا يخفى على الفطن فالوجه في توجيه كلامه ان يقال مراده ان
ثم الصحيح ما ذكره الشارح بناء على تحقق الواسطة فيرجع اي المستدل المستدرك
دليله على وجه الاختصار لكن الدليل الاول لا معنى له حيث احتاج في اثبات
تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم الى اثبات انتفاء
التناقض بين الوجود الخاص والعدم الخاص فتمسك في ذلك بثبوت الواسطة
وبطلان الحصر فيهما وهو مدار الدليل الاول فيمكن منه انحصار الدليل بين كالموجود
وحدة النقيض وانه لا دعوى بطلان الحصر لثبوت الواسطة ليبطل التناقض
بين الامرين مع ان فيه ان الدليل ح يصير بحيث لو لم يكن الوجود واحدا وكان
متعددا لزم التناقض بين اكثر من مفهومين اما على تقدير وحدة العدم فظ
واما على تقدير تعدده فلعدم الانحصار بين الخاصين وح يمكن ان يقال عدم الانحصار
في النقيض الثاني كاف في اثبات المحذور فيه كما عرفت فلا يحتاج الى الاستعانة بتحقق التناقض
بين الاكثر او بطلان الحصر وح كان ورود الايراد الاول اظهر على ان بطلان الحصر

لازم على سبيل الترديد والتشكيك هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام وعليه التكلان
هذا ما ذكره المحشي قده بيان ذلك ان رفع كل شيء فهو نقيض لذلك الشيء
فقوله ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة في قوة ان الشيء اذا كان متعددا
لا يجوز ان يكون نقيضه واحدا ومن البين ان كون احد الشيئين نقيضا للآخر يستلزم
كون الآخر نقيضا له فتلك المقدمة يستلزم ان الشيء اذا كان واحدا لا يجوز
ان يكون نقيضه متعددا بالفعل وهذا في قوة ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
لكن لا يخفى ان ما يلزم من كلامه هو ان تعدد الشيء لا يكون مع وحدة نقيضه الذي
بمعنى رفعه وكون احد الشيئين نقيضا للآخر بهذا المعنى لا يستلزم عكسه فلا يلزم صدق
المقدمة الثانية اصلا فلعل المراد بقوله هذا ما ذكره المحشي اي وهما كتب الى الال
فان مرجعهما الى انه على تقدير تعدد الوجود كان العدم الواحد نقيضا اي
رفعا للكل من الوجودات المتعددة وهذا باطل لكن بطلانه في كل منها فرد واحد
ثم انك قد عرفت ان المحشي قده حمل العدم على معنى رفع الوجود سواء كان مطلقا
او خاصا فمعنى كلامه انا لا نم كون العدم بهذا المعنى واحدا غير متعدد اصلا وما ذكره
في بيانه مردود كما سيأتي ولو سلم انه واحد غير متعدد اي لا بحالة اي لا باعتبار
نفس السلب ولا بشيء اي لا باعتبار ما يضاف اليه السلب لكن لا بشيء اي لا باعتبار
ثم المقصود مع ملاحظة مقدمة ظاهرة وهي ان رفع المتعدد متعدد في الجملة من غير
حاجة الى ملاحظة مقدمة اخرى ليست في مرتبة تلك المقدمة في الظهور فانه يقع
ما قيل من ان معنى العدم على هذا التقدير ان يكون رفع جميع الوجودات كون
هذا المعنى واحدا مشتركا بين سائر المعدومات مع كون معنى الوجود واحدا
فيه بحث وهو ان العدم بهذا البحث كما يظهر من الحاشية
الجديدة نقض اجمالي لما ذكره في بيان كون العدم الواحد نقيضا للكل من الوجودات

المتعدده يمكن تقريره بحيث يكون منشأ لقوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
وسنده او ان يكون معارضة مع تلك المقدمة بل مع اصل الدليل ايضا وكل ذلك
ظاهر على المتعقل ثم لا يخفى ان للتناقض بين اكثر من مفهومين امثلة اخرى مثل
التناقض المتحقق بين الوجود وكل من العدم او اللاوجود كما مر ذكره فيما سبق
وبين العدم وكل من عدم العدم واللاعدم ونحو ذلك مما هو اكثر من ان يحصى فان
لم يتعرض لها لان المراد بالتناقض المنفي تحققه بين الاكثر هو التناقض بحسب
حمل واحد وهو ههنا ليس كل لان ما تركب من الرفع محمول بحمل الاشتقاق
وما تركب من كلمة لا محمول بحمل المواطاة هذا مع انه ما فوطه ما ذكره في الجواب. ايضا
يرد على الدليل بحث اخر وهو انا سلمنا اتحاد مفهوم العدم لكن لا يلزم منه تحقق
التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد الوجود لجواز ان يكون لهذا
المفهوم الواحد افراد متعدده بحسب تعدد الوجودات ويكون لكل وجود خاص
فرد خاص نقيض له فلا يلزم التناقض بين الاكثر بل ههناك تناقضات متعدده
كل منها بين امرين فقط ويمكن الجواب بانا نعلم بالضرورة ان هذا المعنى الواحد نقيض
لوجود كل شيء فلو كان وجود هذا الشيء غير وجود ذلك الشيء ويلزم لزم تحقق
التناقض بين اكثر من مفهومين الى هذا الكلام وقع في البين فلنرجع لما كنا فيه
فنقول ما ذكره في الجواب كما صرح به في الحديد نقض تفصيلي لبعض مقدمات
النقض الاجمالي وتقريره انه ان اريد بالعدم المضاف اليه سلب الوجود عن
غيره حتى يكون في قوة القضية السالبة فلا نم قوله ثم ان عدم العدم ايضا
نقيض للعدم فان معناه سلب ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة السالبة
السالبة المحمول وهو ليس نقيضا للسالبة بل نقيضها هو الوجود الذي في قوة
الموجبة وان اريد به ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول

فلانم

فلا نم قوله يكون الوجود نقيضا له حتى يلزم منه ما ذكر بل نقيض الوجود ليس الا
سلب الوجود ونقيض العدم بهذا الاعتبار ليس الا عدم العدم الذي هو في
قوة السالبة السالبة المحمول وعلى التقديرين فليس للعدم الا نقيض واحد فان
قلت الفرق بين السالبة المحمول والمعدولة كما سيأتي هو ان السلب في
السالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل الى الموضوع كما يستفاد من معناها حيث
قيل معناه زيد هست كه نيست وكذا ما قيل انها سلب المحمول عن الموضوع
ثم يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع وفي المعدولة على نفس المحمول المحصل لانه
وارد على الوجود وهو المحمول المحصل فيكون العدم المأخوذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود في قوة المعدولة فكيف يكون في قوة السالبة المحمول قلت مراده
بسلب الوجود سلب ثبوت المحمول الذي هو الوجود عن الموضوع بان تحمل الوجود
على الوجود الرابطي او تحمل على معناه المتبادر ويرتكب حذف مضاف وهو لفظ
الثبوت في الكلام بقرينة قوله حتى يكون في قوة السالبة فان السلب فيها
وارد على النسبة الثبوتية كما مر جوابه وح فلا اشكال في ان السلب ههنا وارد
على نسبة المحمول المحصل لا على نفسه لكن يتوجه ههنا احتمال اخر وهو ان يراد
بالعدم ثبوت السلب الوارد على نفس المحمول الذي هو الوجود حتى يكون في
قوة المعدولة وهذا اسهل اذ لا يحتاج الى مشترك مع التناقض في الحمل وزيد
بما لم يتعرض له على ان هذا الكلام مبني على ان التناقض لا يتحقق الا بين العقدين
كما سيأتي بيانه في كلام المصنف فيكون السلب في العدم واردا على ثبوت
الوجود للموضوع البتة لا على نفس الوجود فان كل مفهوم لا يكون الا عدما
لغيره ومحمول المعدولة يكون كالسالبة المحمول مركبا من اجزاء ثلثة والفرق
بالاجمال والتفصيل ثم انه نقل عنه ههنا حاشية وهي قوله اعلم ان القضية السالبة

للعدم لانا نمنع كون العدم بهذا الاعتبار
نقيضا ح ح ح

المحمول الخ وغرضه دفع ما اورده السيد في ما ذكره من البحث في الجواب حيث اورد
على الجواب اولا ان قوله ليس عدم العدم عدما لانه في قوة السالبة السالبة
المحمول غير مسلم فانه على ما فرضه في قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس الانسان بحجر
اذا فرض الوجود فيه قوة الموجبة وحكم بان العدم عدم فيكون في قوة السالبة
واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لانه في قوة رفع الموجبة
السالبة المحمول كما لا يخفى وثانيا ان السائل لو وضع موضع العدم رفع الوجود ويقول
نقيض الوجود رفع الوجود ورفعه لا يمشي فيه الجواب بما ذكره وثالثا انه لو وضع موضع
العدم القضية السالبة وموضع الوجود الموجبة وعدم العدم سالبة السالبة لا يندفع السؤال
بما ذكره في البحث فالحاصل ان قوله لان كون احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم
كون الاخر نقيضا له اذ نقيض كل شيء رفعه على ما صرح به الشارح في التجريد وغيره وهو
المتبع ان يكون كل من الشيئين رفعا للاخر ضرورة امتناع كون الشيء
رفعا لرفع نفسه بالعدم لما كان رفعا للوجود والوجود ليس رفعا له لا رفعا كان النقيض
نقيضا للوجود من غير عكس لا يتم نعم قد يمكن ان يطلق النقيض على المرفوع به توسعا
وليس الكلام فيه ذلك انما الكلام فيما هو النقيض حقيقة فالتناقض لا يكون الا
بين مفهومين باعتبار الاسناد للرفع ما اورده على الجواب بقوله ولهم لا قوله
واما قول بعضهم ولا رفع ما اورده على البحث بقوله واما قول بعضهم الى بيان
الاول انه يبين ان السلب الرابط لا يمكن ايراده على السلب الا بطريق من غير
تاويل فلا يصح يكون سلبا لتحققه وصدقه فلا يحصل قضية سالبة السلب حتى يصير
نقيضا للسالبة فظهر ان معنى عدم العدم ليس سلب الوجود بان يكون السلب
واردا على السلب بل معناه سلب ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة
السالبة السالبة المحمول فتدبر وان تبدل العدم برفع الوجود او تبدل المفرد

بالنقض

بالقضية لا يجدي نفعا لان مبناه ايضا على تحقق سالبة السلب وقد عرفت بطلانه
فاندفع الايرادات الثلثة جميعا وانت خبير بان السلب الرابط وان لم يورد
الا على تحقق السلب الرابط لكن على كحقه فيه نفي الثبوت المعتبر في السالبة
المحمول الوارد عليه السلب الذي فيها هو الثبوت لغيره كما لا يخفى فقوله لانه في
قوة السالبة السالبة المحمول يحتاج الى نظر وتامل وشأن التناقض لكثرة ترددها الى
الاسناد زاد على ما ذكره في حواشيه القديمة ايرادات اخر منها ان المورد
اثبت التناقض بين المفهومين واراد بهما الشيء ورفعه وشارح التجريد اثبت التناقض
بين دوام الايجاب ورفعه وقال لان نقيض كل شيء رفعه وهذا الانسان
صريح ومنها ان الشارح صرح ههنا بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك
يستلزم كون كل من المفهومين نقيضا للاخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض من
ان الرفع نقيض الاثبات والاثبات ليس نقيضا له ومنها ان امتناع
كون الشيء رفعا لرفع نفسه ممنوع اذ عدم عدم العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم
ويمكن ان يتوجه السيد ههنا انه قد صرح بان النقيض قد يطلق على المرفوع
به كما اطلاق الاسلم اللازم على اللازم فيجوز ان يكون التناقض وكذا الملازمة
عنده بمعنى النقيض الحقيقي اعم من الجانبين والمجازي من الاخر كما ان المقابلة قد يطلق
ويراد بها التقابل الحقيقي من الطرفين والمجازي اي الغرب الشديد من الطرف الاخر
وبهذا يظهر اندفاع الايرادات الثلثة الاول كما لا يخفى على المنصف واما الايراد
الاخير فجوابه ان ما ذكره السيد من الدعوى ضرورية ومنعه مكابرة كيف ورفع
الشيء لا شك انه مضاف الى الشيء فلو كان الشيء رفعا له يلزم كان الشيء
مضافا الى الرفع دون العكس فلم يكتسب ما اضيف اليه الرفع بعينه ما اضيف هو
الى الرفع وهو الشيء رفعا لرفع نفسه بل لرفع شيء آخر وما ذكره من ان عدم العدم

رفع ارتفع نقيضه فليس لان عدم عدم العدم وان كان رفعا للعدم الا انه ليس رفعا
لعدم عدم العدم والفرق بينهما ظاهر والمستلزم لكون الشيء رفعا لرفع نقيضه
دون ذلك ولكشف هذا الغطاء عن المقال محل اخر لا الملال وقد استدل
على تلك المقدمة اعني ان اتحاد مفهوم العدم مجرد دعوى وله دليل فما ذكره الشارح من
المنع منع على المدعى وهو ليس كما ينبغي لان المنع في الحقيقة يطلب الدليل فاذا ذكر فلا
يطلبه الا ان ما اول المنع عليه لا منع مقدمة من مقدمات دليله قال واما ان يقال
الدليل ويورد عليه المنع من قبل لا على المدعى كما ضعه وما ذكره من الاستدلال
يرجع لا انا نجد الفهم العقلي من الشيء لسلبه ولو كان السلب متعددا لبطل ذلك
لجواز تحقق سلب خاص اخر وهذا على طريقة ما هية الوجود وكان فيه كلام الشارح
حيث قال في بيان لزوم الاستدراك على الدليل الاول اذ نزيد على هذا التقدير
احتمال اخر نوع اشارة الى ذلك كما يظهر بادني تامل وتحصيل النظر الدقيق ان
ما ذكره في بيان عدم تمايز السلوب بنفسها وان كان دل على ذلك الا انه لا يلزم
منه اتحاد مفهوم العدم اي السلب المضاف الذي ادعى المستدل وحدته لجواز ان
يكون تعدده لا بنفس السلب بل المضاف اليه من الوجود فلم يلزم منه اتحاد مفهوم
السلب المطلق وهو ليس مقصودا من العدم الذي وحدته فالملازم ليس المدعى
والمدعى ليس بلازم فان قلت اذا تعدد العدم فاما ان يكون معناه رفع
وجود وجود او رفع جميع الوجودات سبيل الى الاول لانا نفهم من العدم معنى لا
يجامع شيئا من الوجودات ورفع وجود خاص يجامع وجودا اخر خاصا المتعين
الثاني لا يكون تعدده باعتبار الوجودات لكلي وما فيه الجميع ولا باعتبار المهيات
لعدم اعتبار الاضافة والمهية في مفهومه فثبت ان العدم اذا تعدد كان تعدده
بنفس السلب وذاته فاذا بطل ذلك بما ذكره من الدليل لزم اتحاد مفهومه قطعا

فالجواب ان هذا النظر على من اخذ في الدليل الاول اتحاد مفهوم العدم وحمل العدم
على رفع الوجود في الجملة سواء كان خاصا او مطلقا كالسيد قده ومن تبعه ثم استدل
على الاتحاد بالدليل المذكور وهو وارد عليه كما لا يخفى ويرد على قوله قدس سره الاول انه
كلام على السند الاخص فان للمعترض ان يكون السلب عرضا للوجود وسنده
تكون اضافة لا غيره والسند اخص اذ يمكن ان سنده لجواز تعقل غير
مضاف وثانيا انا لا نم انه لا معنى لسلب المهية في ذاتها من دون ثبوتها
بامر الوجودات المذكورة ان كان المراد انه لا معنى لاضافة السلب الى
الماهية كما في اضافته الى الوجود وان كان المراد انه لا معنى لان يحكم بالسلب
المهية ولم يعقد سلب بذلك وجودا فليس الكلام فيه بل في اضافة السلب الى
الماهية وقوله في الجواب حسب ما ذكره هكذا اشارة الى ذلك كما صرح به في
الحاشية الجديدة لا يقال مراده بقوله السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود ان
السلب لا يعقل الا مضافا اليه فاندفع الايراد الاول لانا نقول بعد ان تحقق
ان دلالة اللفظ عليه تتسع دائرة المناقشة فيما ذكره لاثبات المقدمة
الممنوعة بابطال سنده اذ يحصل للمنع المذكور في الايراد الثاني سند اخر وهو انه
لم لا يجوز ان يعقل السلب غير مضاف ومراده بقوله لكن الايراد باق كما كان
ما دة الايراد وحينئذ لا يخفى اندفاع التعرض السابق للفوشنجي هذه الرتبة
الشارح ولا شك ان هذا التوجيه الهندا في قوة ايراد ههنا من اخذ
المنع وهو ظاهر والثاني الاستدراك اذ يكفي هذا التوجيه بعينه في اثبات المطلوب
فلا يحتاج الى ضم مقدمة اخرى ويرد على قوله الثالث انا نقسم الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن ان هذا يدل على ان المقسم اشتراك الوجود
بين الوجودات لا لانه صريح على ان الاقسام هي الوجودات وايضا التقسيم

انما يكون لو امر يصدق المقسم ويحمل عليه مواطاة وما يصدق عليه الوجود الذي
هو المقسم ههنا مواطاة هو الموجودات وهو خلاف ما سبق منه وسيصرح به ايضا
ان المقسم اشتراك الوجود بين الموجودات واشتراكه بين وجوداتها ثابت على نفس
ثم سيأتي ان الدليل الاول لا يبطل اشتراكه بين الوجودات فكيف يكون مقصودا
ويندفع بان الوجود اذا ثبت اشتراكه بين الموجودات فلا محالة يكون مشتركا
بين وجوداتها ايضا وبالعكس ضرورة ان تحقق الوجود اذا كان في كل الموجودات
بمعنى واحد كان حمله على كل من الوجودات المحمولة فيه بمعنى واحد ايضا وبالعكس وفي
هذا الظهور جواب اخر وهو ان المقصود اشتراكه بين الموجودات واشتراك الوجود
بين وجوداتها دال على ما هو المقصود والجواب الاول يصح على راي الاستاذ
والثاني على راي السيد وههنا جواب ثالث وهو ان يراد بالوجود في المواضع
الثلثة الوجود على طريق اطلاق المشهور فيكون المقصود اشتراك الوجود بما هو
موجود بين الموجودات ويشير اليه ما ان تقسيم الموجود الى الموجود الواجب والموجود
الممكن والموجود الممكن الى الموجود الجوهر والعرض فالموجود بما هو موجود مشترك
بينها لاستيفاء الكلام فيه ثم انه اورد على كل من الدلائل الثلثة المذكورة الايراد
المخصوص بحسبه اورد بعد التعرض لذكر ايراد مشترك بينها فقال فان قيل
على الاول انه لا يلزم من التردد بين احد الوجودات وحصر الاقسام انه توقف
على استقراء معنى الوجود لانا نقول يتوقف عليه ثم لان الاحاطة الاجمالية كافية
فيه ولو سلم هذا الاستقراء انما هو تحصيل تصور المجهول وتوقف تصوره على امر خارج
لا يمكن ان يكون الحكم عقليا اذ الحكم العقلي هو ما لا يعتبر بعد تصور الاطراف على مقدمة
اجنبية اللهم الا ان يراد به ما لا يعتبر له امر خارج اصلا ويرد انا نجد بين
الوجود والعدم حصرا عقليا لا يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه

تعسف فان قيل يمكن الايراد على الدليل الاول والثاني ايضا بان الامر المقطوع به هو
المقسم للوجود والترديد ايضا بينه وبين ما ليس كذلك وعلى الثالث بان المقسم هو
الوجودات التي هي لهذه الذوات قلنا ليس المراد بها الوجود فردا من افراد
الوجود اذ ليس للوجود على تقدير تعدده فرد بل المراد امر مشترك بينهما يحمل الى
لملاحظتها وهو على هذا لا يكون الا مشتركا معنويا هو مسمى لفظ الوجود فليس هذا الايراد
ايرادا اخر وراء ما ذكره وقد علم بذلك وجه ما ذكره في الجواب بقوله في ذلك
بملاحظة لفظ الوجود الخ فتامل   فان وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود
مشتركا معنويا ولكن لا يكون وجود الكل مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد
الجواهر والاعراض دون وجود بعض اخر منهما بل يكون وجود الجوهر والعرض
ايضا مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افرادهما دون وجود بعض اخر منهما
وح لا يرد ان المقسم اذا وجب شموله لجميع افراد الاقسام فلا يصح حصر
التقسيمين المذكورين على هذا الاحتمال لان ما فرض خروجه من وجودات الجواهر
والاعراض عن المقسم لا شك انه من افراد الاقسام فاذا لم يكن المقسم شاملا
لم يصح شيء منها قطعا وذلك لانا لا نعلم انه فرد من افراد الاقسام حتى يجب تناول
المقسم له فانه كما فرض خروجه عن المقسم فرض خروجه عن الاقسام ايضا
ووجه التكلف في كلام الشارح على ذلك اما اولا فهو ان المتبادر من العموم اذا استعمل
في المفردات هو العموم بحسب الصدق والحمل دون التحقق واما ثانيا فهو ان ظاهر
كلامه على ان المقسم اشتراك الوجود بين الموجودات وعلى هذا ليس لكلام
الشارح توجيه اخر ليس فيه هذا التكلف وكان مبناه على ان يحمل القسم
بمعنى المقسم بحسب الحمل والغرض اشتراك الوجود بين الموجودات
لا فرد ليس في التكلف الاول وهو ان يحمل العموم على العموم بحسب الصدق

ويحمل الموصل اشتراك الوجود بين وجوداتها فقد حصل الكلام توجيهات
اربعة لان للمقصد اشتراك الوجود اما بين الموجودات او بين الوجودات
وعلى التقديرين فالمراد بالعموم اما العموم بحسب الصدق او بحسب المعنى فهذه احتمالات
اربعة كل منها يصلح توجيها للكلام وانت تعلم ما يرد على كل منها فى توجيهه وهى حاصل
ان يحمل العموم على ما يتبادر منه من العموم بحسب الصدق ويحمل المقصد اشتراك الموجود
كما هو دأب الموجود والعرف بين الموجودات بان يراد بالوجود الموجود
على طريق المسامحة وتقرير الدليل كما قررنا فيما سبق ولا يخفى انه وان لم يرد
عليه نظر وهو ان عدم شمول المقسم لجميع افراد الممكن غير قادح اذ ليس مطلق
كيف ومن افراد الممكن ما لا يكون موجودا اصلا بل المطلوب الاشتراك بين الموجودات
منها وما ذكرنا من شمول المقسم لها فان [illegible] اثباته على ان المراد الموجود
من الوجود ليس من طريقة الشارح والا لما قال ما قال فى كتبه زيادة الوجود كما
سيظهر ولهذا لم يتعرض له الشارح ولم يحمل كلام عليه اى فى قوله وهى ان نعلم
بالتعيين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اخر فيهما ان هذه القسمة
تحت انتهائها الى الاشخاص والا بقى السؤال كما ورد يرد ان هذه القسمة
اى قسمة الوجود الى الوجودات الاشخاص كما فيما اثبات المطلق فتعرض
لما عدا هذه القسمة من ان يقع [illegible] مشترك فعلى هذا وان لم يلزم عدم
الفرق بين الجوابين لكن يلزم ذلك على ما يرد فى هذه الصورة ايضا لاحتمال
على هذا لما ذكره من [illegible] الجواب الاول من معنى التقسيم والقسمة ما حمل
مبنى ما عليه فى الجواب من وجوب شمول المقسم لجميع افراد الى ما لم يحمل
شمول [illegible] كما [illegible] ان المنافى شمول الامر من حمل النزاع ما لا
مزيد عليه وعلى هذا تعلم ان التحرير مع حدا ويشعر به قوله سواء كان ذلك

ما ذكره الشارح هو المشهور لكن يرد عليه ما مر

الوجود الاخر الى ان قال ما اورده الامام الرازي من ان الشافعى من ادلة
الوجود الذهني لا يتم الا اذا ثبت ان ليس لبعض ما نتصوره وجود خارجي وهو
ممنوع غاية ما فى الباب ان بعض ما نتصوره لا يكون حاضرا عندنا ولا يلزم من
ذلك عدم وجوده فى الخارج بل كل ما نتصوره فهو موجود خارج عنا اما قائم
بنفسه كما زعم افلاطون فانه ذهب الى ان لكل طبيعة نوعية من شخص مجرد
باق ازلى ابدى او قائم بغيره كما هو رأي الحكماء فان جميع المفهومات مرتسمة
فى العقل الفعال وتقرير الدفع ان الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود
فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها والفرق
وما نقل عن افلاطون وجب تأويله كما ذكر فى موضعه فان العاقل كيف يقول
ان شيئا من الطبيعة التي امتنع وجودها فى الخارج موجود فى الخارج بنفسه
ازلا وابدا واما وجودها بغيرها فان كان وجودا عينيا اصيلا فليس بمفهوم
ولا هو ممكن بالنسبة الى الممتنعات وان كان وجودا ظليا غير اصيل فهو المرام
من الوجود الذهني فانه وجود ظلي لا يكون مبدأ للآثار ولا مظهرا للاحكام
سواء كان فى موطن المدرك وهي النفس الناطقة او فى غيرها من القوى
العالية واليه اشار بقوله سواء كان ذلك الوجود الاخر الخ وانما لم يتعرض
لدفع السند الاخر وهو احتمال قيام ما نتصوره بنفسه لظهور بطلانه كما مر
واعلم ان المدعى ههنا ليس سوى اثبات الوجود الذهني فى الجملة كما
يشعر به قوله الوجود الذهني متحقق لان الاشياء التي لها وجود خارجي
وجود اخر مسمى بالوجود الذهني على ما يتراءى من كلامه [illegible] حيث
خص الوجود الذهني بما لم يكن موجودا خارجيا كما لا يخفى فوجب ان [illegible] الثاني
لم يتم التقريب ويمكن اجراؤه فى الموجودات الخارجية بان يحكم احكاما كلية

صادقة على الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد
بانه انسان فان زيدا انسان لو لم يكن في الخارج وعقبت بجواب آخر من الوجود حتى
يصدق الحكم الخارجي من جهته فتامل كالمعقولات الثانية يحتمل ان يكون بيانا
للاحكام الذهنية وحينئذ تلك الآثار والاحكام وجود المعقولات الاولى والحمل
بالمعقولات الثانية ما يكون في درجة الثاني من التعقل كالكلية والجنسية والنوعية وغيرها
ويحتمل ان يكون مثالا لمبدأ تلك الآثار والاحكام وح فتلك الآثار الى المعقولات
الثالثة وما بعدها والمراد بالمعقولات الثانية ما يكون في الدرجة الثانية من التعقل
ما لا يكون في الدرجة الاولى ثم ما اختاره من الجواب جواب باختيار الشق الاول
وكذا ما ذكره ثانيا ان اراد المعترض بالآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في خارج
الذهن وان اراد به معنى آخر فهو جواب باختيار شق ثالث ظهر ذلك راجع
الى الترديد ويرد عليه انه ح بعض التوصيف بالوجود الخارجي للذهن في صفاته القائمة
به بحسب الوجود الخارجي اذ لا يصدق عليها انه مبدأ للآثار التي تترتب عليها خارج
الذهن ويحتمل ان يكون هذا وجه المناقشة لكن ما كان للمعرف ان يمنع عدم
الصدق مستندا لجواز عدم استلزام ترتبها على الذهن وصفاته ترتبها في خارج
الذهن عرفته بالمناقشة وما ذكره من الجواب ثالثا جواب باختيار الشق الثاني
واراد بقوله معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا ان معنى ترتب الآثار على الموجود
الخارجي كون الموجود الخارجي فاعلا والوجود الخارجي ~~كون الموجود~~ في قوة الوجود
الذهني لا الموجود الذهني والحاصل ان معنى قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار
ان يكون المتصف به فاعلا مؤثرا بخلاف المتصف بالوجود الذهني فانه ليس
كذلك فلا يرد ان العاقل لا بد ان يكون موجودا والوجود من المعقولات الثانية
فكيف يكون فاعلا ثم يتوجه النقض بالهيولى فانها قابلة محضة وليست بفاعل

ويحكم

ويحتاج هنا وفيما قبله الى ان يقال المراد ما من شانه نوعا ان يكون المتصف به فاعلا مؤثرا
وبهذا يندفع ما يقال ايضا من ان التوصيف على الوجود الخارجي لو وجب قطعا عنه الحكم
ليس عليه مبدأ الآثار والحاصل ان المراد بالآثار اعم من ان يكون بالذات
او بالواسطة وايضا المراد ان الوجود الخارجي مبدأ للآثار لو كان هناك آثار
بهذا المراد اي الكلام على ما هو المشهور بينهم فان المحقق ان لا مؤثر في الوجود عندهم
الا الله تعالى واما العقول والروابط والآلات فلا انها مؤثرات حقيقة نعم التعقل يعدم
المعدوم يندفع بانه لا تاثير له بل تاثيره يرجع الى نفي تاثير الوجود وهذا لا يرد على ما اختاره
من الجواب بعدم فاعليته على تقدير التسليم للنسبة لا اثر خارجي ثم لا يخفى ان الاعتبار
وان كان معنى اعتباريا انتزاعيا الا انه ليس مجرد التعقل والاختراع بل له
مبدأ انتزاع موجود فهو باعتباره نفس امري ولا بد في كل نفس امري
من مبدأ فاعلي كالخارجي من طرف الفرق بالفروع فانه قيل ان الدعاء
شيئا ليس معنى موجودا انه نفس الامر حتى قيل ان الغاية بحسب الوجود الذهني
علة فاعلية بل الفاعلية معنى انتزاعي اعتباري ولو وجد فاعلية الفاعل في قوة
من القوى حتى يكون موجودا ذهنيا فلا شك ان فاعل وجوده ليس تصور العلة
كما لا يخفى الشاهد هذا المحقق فيه ان اعتبارهم التقيد الحقيقية بهذا المعنى لانه
ثبوت الوجود الذهني في الواقع بل ثبوته باعتقادهم وهو ليس بحط وتوضيح الايراد
ان اللازم من الدليل ليس الا بطلان قسم واحد من الحقيقة بالكلية بل كانت
او فرضه وهي التي ليس لموضوعها وجود في الخارج لا بطلان جميع الحقيقيات بالكلية
كما هو وهم العدم بطلان الجزئيات من الحقيقة التي كان لموضوعها وجود في
الخارج فما يلزم ارتكاب احد من التخصيص اما تخصيص الحقيقية بالكلية منها كما ذكره
اولا او تخصيصها بهذا القسم منها كما ذكره ثانيا وعلى هذا يكون قوله او تقول تخصيصها

معنى قوله الخ عطفا على قوله يحصل الدعوى كما هو الظاهر ومعنى ان يراد بالدليل في قوله
واعلم ان هذا الدليل على كلا الوجهين لكن فيرجح على الوجه الاول نوع يحصل الكل
ويكون جهة معطوفا من حيث المعنى على قوله اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا ويؤيده
ظاهر وح ينبغي ان يراد بالدليل في قوله واعلم ان هذا الدليل ما ذكره بقوله اذ نقول
منع قوله الا كما لا يخفى وقوله ان اراد وان اراد بالثبوتية ثابتة الموضوع ان اراد وان اراد ان
اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نم انها نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج
كيف والحكم بالامور الموجودة في الخارج انما هو على الموجود في الخارج وان اريد بها امور
ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وتقرير دفعه ظ فان قيل الايراد با
بحاله فانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة للموضوع المذكور في الخارج
فهو مم لما مر انفا وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان فرعا للوجود الذهني
فيكون مصادرة اجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر مع قطع النظر
عن الخارج والذهن وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها اذ ليس في الخارج
فهو في الذهن ثم هيهنا نقضان احدهما انه يصدق على المعدوم المطلق انه
مقابل للموجود المطلق فيلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون له وجود في الجملة فلا
يكون معدوما مطلقا بل ثابتا بوجه ما وبهذا بعينه اشكال المجهول المطلق الا ان فيه اختصاص
لهذا النقض المذكور بوجه ما بين مجرد والثاني انه منقوض بانا نحكم على الجزئي الخارجي
بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا بانه معدوم للخارج واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن ولا شك ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي على
شخص اخر من ذلك النوع فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا
واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان فلا بد ان يكون من نوع واحد
في بعض العقول اجيب بان الممتنع كون الشخص الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا

مع اعتبار التشخصات الذهنية في الصورة الذهنية وهو ليس بلازم بل اللازم كونها شخصا
واحدا بعد تجريدها عنها وهو ليس بممتنع نعم ضرورة انهما شخصان ان قلنا انه تجرد
الصورة عن مشخصاتها الذهنية لا فرق بينهما فما بقي شخصان فان الدليل
انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود بالوجودين
واحد والوجود مختلف وفيه نظر اذ يمكن حمل الايراد على ان الجزئي بعد انعدامه
لا يحصل لنا الا بوجه كلي لانا بعد انعدام هذا السواد المبصر نتصوره سوادا
مقيدا بوقت كذا ومحل كذا او شرط كذا والمقيد بهذه القيود وان كانت الوقا
لا يصير جزئيا فهو من حيث انه جزئي ليس في الذهن ولا في الخارج مع انه محكوم
عليه بالاحكام الصادقة ولا يكفي لذلك وجود الصورة الشخصية لنوعه اذ وجود شخص
من نوع لا يكفي في صحة الحكم على شخص اخر والا لزم اتحاد التشخص وبعد ذلك
الحمل لا مجال لما ذكر من الجواب فالاولى ان يقال ان اريد ان الجزئي بعد انعدامه
يحصل في الذهن بوجه جزئي فيلزم ان يكون مع الشخص الذهني واحدا فليس
كذلك لما ذكرنا انفا من انه لا يحصل لنا الا بوجه كلي وان اريد ما قررنا انفا
وذكرنا انه يمكن الحمل عليه فالجواب ان الجزئي اذ حصل في الذهن بوجه كلي
فالمحكوم عليه في الحقيقة ليس الا ذلك الوجه كما هو مذهب المحقق في العنوان من
تصور الشيء بوجه تصور الوجه على ما مر وهو كما انه محكوم عليه بالذات معلوم
وحاصل في الذهن بالذات واما الجزئي من حيث هو جزئي فليس محكوما عليه
الا بالعرض وهو ليس الا كونه معلوما وحاصلا في الذهن وهو كذلك فلا محال بالعرض م
فتامل على انه لو كان كذلك الحكم على يحتمل ان يكون ثنائية وح فهو
فولكن ليس كذلك هو انه لزم حصر الافراد الذهنية المصادرة على المطلوب
دفعه بحمل الافراد الذهنية على ما ليس بخارجي ويحتمل ان يكون وجه ان اكتفم

لم يرد بهذا المعنى ويمكن المناقشة في ذلك ايضا واعلم ان القضية الحقيقية فسرت احدها
ما ذكره المتأخرون وهي التي يحكم فيها على الافراد الخارجية محققة كانت او مقدرة
فيتناول الافراد التي ليست في الخارج اذا كانت بحيث لو وجدت في الخارج كانت
متصفة بالمحمول كقولنا كل عنقاء طائر فان معناه كل ما لو وجد وكان فهو بحيث لو وجد
لكان طائرا وثانيها ما فسره بعضهم من ان الحكم على ما يمكن صدق عليه بحسب نفس الامر
وفرضه العقل بالفعل فهو بحسب نفس الامر وثالثها ما يعلم من كلام بعضهم انهم ارادوا
الوجود الشامل من الذهني والخارجي ولم يحكموا الافراد بالحكم او الا صدق العنوان
عليها ولذلك قال صاحب المطالع وما نقوله ان قولنا كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم
يصدق صدقه من طرف النقيض لان معناه ثبوت الامتناع على تقدير كونه مجهولا
مطلقا وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع في الواقع ولا يخفى ان المعنى الثاني اعم اعتبارا
من المعنى الاول كما ان الثالث اعم اعتبارا من الثاني اما الاول فلان المعنى
الثاني هو الذي ذكره الشارح في تفسير الحقيقية من انها التي حكم فيها على ما يصدق عليه بحسب نفس
الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا اي في احد الازمنة
الثلاثة او مقدرا اي لا يكون موجودا في الخارج محققا اي في احد الازمنة الثلاثة او مقدرا
اي لا يكون موجودا خارجيا في زمان لكن يكون ممكن الوجود في الخارج او لا
يكون موجودا اصلا اي لا بالفعل ولا بالامكان كما في الممتنعات اذ يجري في مفهوم
الحقيقية الحملية على هذا المعنى الحكم على جميع الافراد في نفس الامر لذلك المفهوم الكلي
وهو يمكن اعتباره حيث لا يمكن اعتبار المعنى الاول اذ من القضايا ما لا يثبت
فيها الا وجود الموضوع اصلا فيمكن اعتبار هذا المعنى فيها دون الاول كقولك كل
كرة كذا او كل مثلث كذا فان الحكم فيهما على جميع ما هو كرة او مثلث مع قطع
النظر عن الوجود اي من المحقق والمقدر حتى يشمل الكرة التي هي اعظم من فلك

الافلاك والمثلث الذي احد اضلاعه اعظم من قطره مع امتناعهما في الخارج فاذا
كان للموضوع افراد خارجية وغير خارجية كان الحكم عليها جميعا كما اذا كان العنوان
ذاتيا للافراد او لازما للماهية واذا كان افراده في نفس الامر منحصرة فيما ليس كلي خارجي
كان الحكم مقصودا عليه كما اذا كان العنوان عارضا مختصا بها وان كان منحصرة في الخارج
فكذلك ايضا كما اذا كان العنوان من عوارض خارجية فظهر مما قررنا انه على تقدير تحقق
الوجود ثمة اي انه يصدق في القضية الحقيقية الكلية التي العنوان موضوعها افرادها الموجود
سواء كان افراده منحصرة فيها او لا فلا يرد ما اورده المحشي من ان تلك القضية على
ذلك التقدير مساوية للخارجية واما الثاني فلان المعنى الثالث يمكن اعتباره
حيث لا يمكن اعتبار المعنى الثاني كقولنا شريك الباري ممتنع لعدم امكان صدق
العنوان على الشيء بحسب نفس الامر والقول بانه سالبة في المعنى الحكم على مفهوم ان
كل مفهوم يصدق لا اخر فلا يعقل ان يحكم عليهما بالايجاب وما ذكرنا ظهر ان الحقيقية
في التوجيه الذي ذكره الشارح ثانيا لم يكن بالمعنى الذي ذكره في تفسيره كما توهم
ظاهر كلامه بل هي محمولة في هذا التوجيه على المعنى الثالث مع ان ما ذكره هو المعنى الثاني
بعينه ولهذا اعلم ان ما قول المحشي في حاشية الكشف وهو منافٍ لما سنذكره
الشارح اذ المنافاة انما يلزم لو كانت الحقيقية في التوجيه بمعنى واحد وليست
كذلك كما مر واما ما قيل في دفعه من ان المراد ان لا اعتبار ليس جزئيا ويكفي
في جزئيتها صدق الحكم على الافراد الذهنية فقط ففيه نظر اذ الحقيقية على هذا
هي الحكم على الافراد اي الخارجية والذهنية في الجملة فان كان على جميع الافراد
الخارجية والذهنية فكلية والا فجزئية فهي لا تصدق على ما كان الحكم فيها مقصورا
على الافراد الذهنية اصلا كما لا تصدق على ما كان الحكم فيها مقصورا على الافراد
الخارجية نعم لو فسر الحقيقية بما كان الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع في الجملة لكان

الامر كما ذكره لكن ليس مراده ذلك والا لم يكن معنى الكلية ما ذكره من الحكم على جميع
الافراد الخارجية والذهنية اذ على هذا قد يكون الحكم في الكلية منها كذلك وقد لا يكون
كما اذا كان افراد العنوان منحصرة في احدهما ثم لا حاجة في التوجيه الثاني الى
تخصيص الحقيقة بالجزئية اذ عند الحكم على الافراد الذهنية فقط تصدق الكلية ايضا كما
تصدق الجزئية من غير فرق لا يقال اذا كان الحكم مقصورا على الافراد الخارجية
او الذهنية كانت الحقيقة جزئية ولو كان على جميعها انما يكون كلية اذا كان الحكم على
جميع افرادهما معا لانا نقول فيلزم ان يكون الحقيقة جزئية اذا كان افراد موضوعها
منحصرة في الخارجية والذهنية وكان الحكم فيها على جميع تلك الافراد مع سور
الكلية ولم يقل به احد بقي ههنا بحث وهو ان الحقيقة بالمعنى الثالث اعني ما يكون
الحكم فيها على جميع ما هو فرد العنوان سواء كانت محققة في نفس الامر اولا
وسواء كانت ممكنة التحقق فيها اولا بل فرضيا صرفا لا يقتضي وجود الموضوع
هذا الكل اذ ذهب بعضهم لانها حملية صورة شرطية بحسب المعنى وبعضهم لانها
حملية حقيقة لكنها حملية فرضية وبه تشرطية روح فلا يتم التوجيه الثاني لكون الحقيقة
فيه محمولة على ذلك المعنى كما عرفت نعم لو حمل بطلان الحقيقة على عدم تحقق قسم
منها وهو ما كان الحكم فيه على الافراد الممتنعة الوجود في الخارج الممكنة التحقق في
نفس الامر كما اذا كان العنوان معقولا ثانيا لم يكن له فرد في الخارج لم يرد
ذلك ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك ويكون الحقيقة بهذا التوجيه بالمعنى الذي
ذكره لكن التمثيل بقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما يأبى عن ذلك
فتدبر   والحق ان قول المص اي والحق بالنسبة الى التوجيه الاول
لئلا ينافي صحة ما ذكره الشارح من التوجيه الثاني وبهذا يندفع ما قيل من ان ظاهر
الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على انهم ذهبوا الى الوجود

الذهني

الذهني واعتقدوا وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم وذهابهم ليس
دليلا بل الكلام في صحة ذهابهم اليه وذلك لان المراد بالحق الحق الاضافي كما
ذكرنا وبهذا لا يقدح فيه لوروده على التوجيه الاول ايضا كما عرفت فهو مشترك
الورود بخلاف ما اورده المحشي فانه مختص بالتوجيه الاول فما ذكره حق بالنسبة اليه
ولك ان تقول معنى قوله والا لبطلت الحقيقة انه لم يتحقق الكليات الحقيقية اي التي
لها فرد موجود في الخارج والطبيعي على ان يكون الحقيقة بمعنى الطبيعي ويكون
راجعا الى دليل ما ذكره بعضهم في اثبات هذا المطلب وهو ان الحقائق الكلية
لها وجود بالضرورة وليست في الاعيان اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص ولا
شيء من المتشخص بكلي فلا شيء من الموجود في الاعيان بكلي فلا شيء من الكلي بموجود
في الاعيان فهو اذن في الاذهان وهذا مبني على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فيجب ان يحمل كلام المص ههنا بحث الماهية على ان المراد وجوده في افراده كما
سيصرح به ان شاء الله تعالى   وهو عدم اقتضائها وجود الموضوع
الخ هذا البيان بعينه جار في المعدولة مع اقتضائها وجود الموضوع وعدم مساواتها
للسالبة اتفاقا وضرورة والحل منع قوله فلا تصدق السالبة فان الموضوع اذا كان
معدوما فجميع الموجبات كاذبة وسوالبها صادقة وما نقلناه عن نقد السؤال محصله راجع
الى الترديد وهو ان يقال السلب اذا اخذ جزءا من المحمول لا يخلو اما ان يكون المحمول
بمعنى السلب حتى يكون معنى ان الشيء ليس شيئا او لا بل يكون بمعنى المعدول فيكون
بمعنى اللاشيء فقط والمجموع بمعنى مفهوم ما هو مع حرف السلب فعلى الاول كان
المحمول وحده قضية والقضية من ان يكون محمولا فلا يحصل قضية مركبة منه ومن
غيره وعلى الثاني كان المحمول محمول المعدولة فالقضية المركبة منه ومن غيره معدولة
فيحصل قضية تفارق المعدولة الا ان المحمول كما هو زعمهم لزم ما ذكر من كون المحمول

وحدة قضيةٍ وعدم الفرق بينهما وبين المعدولة اثباتاً بغير بلى فالمقدم ممنوع وانما
قال اذا تأخر السلب عن الربط احترازاً من السالبة البسيطة فان السلب فيها
غير متأخر عن الربط واراد بتأخر السلب عن الربط اما تأخر لفظه من لفظ
بان يجعل الرابط مضافاً الى السلب ويثنى ربط السلب فيكون الربط وارداً
رداً على السلب او تأخره وذهن جزؤه وتحت الذكر في اللغة العربية ولم يرد
تأخره عنه بحسب الواقع فان التأخر بعكس ما ذكرنا مانع ان السلب ربط
المحمول عن الموضوع في السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب كما ذكر في الفرق
بينهما فالسلب فيها جزء من المحمول فلا محالة يكون مقدماً على ما تقدم المحمول فلا محالة
ثم ان قال بل باعتبار السلب وعدم ما اخره الى جزئه المحمول يقدمها كما اشير اليه
انفاً ثم لا يخفى ان ما قيل في الجواب بعضه ظاهر ان يكون جواباً باختيار شق
ثالث والا لكان التوضيح لدفع محذور واخذ من شقي الترديد لغواً وهو انما
يظهر اذا قرر كلام السائل بما ذكرنا فان شقي الترديد كون المحمول قولنا ٢
ليس الشيء شيئاً او كونه سلب الشيء فقط فينبغي شق اخر وهو كونه مضمون
هذه القضية اذا اما اذا جعل احد الشقين كون المحمول احد جزئي القضية وكونها
والاخر كونها مما ليس بهذا الوجه او كونه ما هو جزء القضية والاخر ما ليس كذلك
فلا كما لا يخفى وانما قلنا بظاهره اذ يمكن ان يقال انه اختيار الشق الثاني اذ ادعى
الترديد على الوجه الاول من هذين الوجهين لكن لما كان للسائل
ان يعود ويورد المحذور اللازم على الشق الاول توضيح لدفعه اليه
وما ذكره بقوله وما قيل الخ كما في شرح المطالع مع العدول بان
في السالبة المحمول نعود بعد سلب المحمول عن الموضوع ونحمل
ذلك على الموضوع وهل الا تناقض كما ح في دفعه لا تناقض

تحميل المحمول في عبارته في المحمول الاول الذي ورد عليه السلب فلما كان
للمحمول ان نعود ونفرق بينهما بوجه اخر غير الاجمال والتفصيل وهو ان محمول
السالبة المحمول يشتمل على امرزائد على محمول المعدولة وهو النسبة السلبية كما يدل عليه
ما ذكره في تقريره وهذا الفرق ليس فرقاً بالاجمال والتفصيل لكونه فرقاً بنفس
المفهوم لا بمجرد الملاحظة اخرب غير قوله وما ذكروه من التفاوت الى الكلام ما ذكره
الجواب بالكلية بقوله بل نقول الخ ويرد على قوله كيف لا الخ ان غاية ما يلزم منه
استدعاء السالبة المحمول وجود الموضوع في الجملة وان لم يكن في ظرف ثبوت
المحمول له وهو لا يورث قدحاً في مقصودهم فانهم انما نفوا استدعاءها وجود
الموضوع في ذلك الظرف اذ بذلك يحصل غرضهم وهو يحصل بعينه لا يتغير وجود
الموضوع كما تعتبر سائر الموجبات اذ لا شك انها انما تستدعي وجود الموضوع
في الظرف لا وجوده مطلقاً والجواب ان غرضهم ليس مجرد ذلك بل هو
مع شيء اخر وهو مساواة تلك القضية للسالبة البسيطة كما يدل عليه دليلهم
على ذلك وما ذكره يقدح في ذلك قطعاً اذ لا ريب ان صدق لا يستدعي وجود
الموضوع اصلاً وقوله والمحمول لا محالة شيء ذهني الخ لا يتوهم انه يخالف لما
ذكره من ان الربط الثبوتي يستدعي ذلك ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
اما اولاً فلان تفرد مدخلية خصوصية المحمول اعني كون المحمول سلبياً او عدمياً لا
ينافي مدخلية نسبته المشتركة بينهما واما ثانياً فلان المقصود نفي مدخلية خصوصية
في اقتضاء وجود الموضوع في ظرف ثبوت المحمول وذلك لا ينافي مدخليتها في
اقتضاء وجود الموضوع في الجملة كما هو اللازم من كون المحمول شيئاً ذهنياً
كما ذكرنا واما ثالثاً فلان الربط الثبوتي مستقل في الاقتضاء من غير مدخلية
في المحمول اصلاً لتحقق ذلك الاقتضاء مع الربط وان فرض انعدام ثبوته

المحمول اصلا وعدم تحقق نسبة المحمول لو فرض اسنادا وذلك الربط غاية الامران ذلك
الانتفاء من لوازم المحمول ولا معنى لو تحقق فيها فلا ينافي عدم وجودها فيه فان قلت
صدق السالبة سلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو متوقف على تعدد هما وتمايزهما
في نفس الامر اذ السلب الشيء عن نفسه غير صادق والتعدد والتمايز يستلزمان تحققهما
بان يكون للموضوع والمحمول صحة ان يكون مفهومهما موجود فلا فرق بين الموجبة
والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اجيب بان التوقف المذكور
في حيز المنع قوله اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق قلنا لا يلزم من سلب تعددهما
في نفس الامر اتحادهما فيه لجواز ان يكون سلب المتغاير بانتفائهما ربما في نفس الامر
فلم يكونا في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين ان
المساوات بينهما بحسب الواقع الى اخره بنوا بحسب الواقع من المساوات بحسب
الفرض فانها غير متحققة بينهما كما ذكره فيما بعد ضرورة انه لو لم يكن لتلك الموضوعات
وجود وصدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة لكن ذلك لا يقدح في المساواة
الواقعية بينهما وتوضيحه كما ذكره في حواشيه على منطق التهذيب ان الموجبة السالبة
المحمول على ما حرره المتاخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول
انما هو في الذهن فمقتضى وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينهما وبين
السالبة الخارجية تلازم اذ المراد بالوجود الذهني ههنا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات
المتصورة متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر فانها لا محالة موضوع
لقضية موجبة صادقة وقلنا انها متصورة بجميع ما عداها وبهذا سبق انه لا فائدة ما قيل
ان السالبة المحمول الخارجية يساوي السالبة الخارجية عندهم ولم يحث ذلك
بما ذكره بل لم يصح عنده ذلك لما فرض ان السالبة المحمول عنده قضية ذهنية فلا
يكون خارجية قطعا وكذا ما قيل ان قوله اما من مفهوم الاول يصح ان يحكم عليه

الحكم عليه بالايجابي صادق ثم ان اراد الحكم المعنى فمسلم ان اراد الحكم الممكن البتة
لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع لما عرفت من ان كل مفهوم يصدق عليه بالفعل حكم
اقرانه مغاير لجميع ما عداه مثلا ان الحكم الممكن او الفرض وان لم يقتض وجود
الموضوع بالفعل لكنهما يقتضيان وجوده بالامكان او الفرض وهو كاف في
صدق الموجبة السالبة المحمول الممكنة او الفرضية فيحصل المقصود وهو المساواة بينهما بين
السالبة على التفصيل الذي ذكروه فان قيل يرد عليه انا اذا حكمنا في القضايا السالبة
على افراد العنوان التي لم يتحقق في نفس الامر اصلا كشريك الباري والنقيضين
المجتمعين مثلا يصدق السالبة ولا يصدق الموجبة السالبة المحمول والا يلزم تحقق
افراد بحسب نفس الامر ولا يكفي وجود العنوان فيهما فلم يتحقق بينهما المساواة
مطلقا قلت انما يلزم ذلك لو كان الحكم في المحصورة على الافراد كما هو
المشهور بينهم واما اذا كان الحكم فيهما على المفهوم كما اشرنا اليه سابقا وحققه
المحقق في حواشيه على منطق التهذيب فلان المحكوم عليه حينئذ هو المفهوم لكن من
حيث يصلح للانطباق على الافراد لانه هو المقصود بالحقيقة كما مر سابقا واما
الافراد فمقصودة ومحكوم عليها بالعرض فلا يلزم من صدق المحصورة وجود ذلك
المفهوم بالذات في نفس الامر وهو حاصل بما ذكره من الدليل ووجود افراده
فيها بالعرض وجود مجازي بل في الحقيقة لا نعرف الوجود فلا تحقق ونحوه وبما
قررنا ظهر انه قد فاق النقض المذكور من غير حاجة الى تحمل القضية الحقيقية كما ذكره
وتخصيص الدعوى بالكليات الصادقة على شيء من الاشياء فتخرج الكليات
الفرضية التي يمتنع صدقها على شيء مع ان تعميم الدعوى بحسب الطاقة اولى به كما
ذكره غيره وقوله فظهر متفرع على مجموع ما ذكره قبل السؤال وبعده وقوله وانه
لا حاجة عطف على قوله ان كون هذه الموجبة والاول ناظر الى الثاني والثاني الى

الاول المصنف والموجود في الذهن انما هو الصور التي تخالف في كثير من اللوازم
الى يحتمل ان يكون المراد بالصورة الشبح والمثال كما هو الظاهر ويحتمل ان يراد با
للوازم ما يستند الى الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين
ويكون الكلام منطبقا على مذهب القائلين بالشبح والمثال وان يكون المراد بالصورة
نفسها باعتبار وجودها الذهني فان الصورة قد يطلق عليها ايضا كما قال الشيخ
الماهية باعتبار وجودها الخارجي يسمى عينا وباعتبار وجودها الذهني صورة وعلى
ان يراد باللوازم ما يكون مستندا الى خصوصية احد الوجودين ويكون الكلام منطبقا
على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فظهر ان الكلام يمكن
تطبيقه على كلا المذهبين فيمكن حمله على كلا الجوابين اللذين ذكرهما الشارح بقوله
والتحرير الجواب بقوله وان اجيب فما ترى الى هنا كلام من خصائصه الاول وفي بعض النسخ بقوله واجيب
ليس كما ينبغي على ان معنى قوله احدهما الى قوله الجواب بكذا ثم الوجه الاول
من الدليل مشتمل في الحقيقة على وجوه احدها انه لو كان للاشياء المعدومة وجود
في الخارج لزم اتصاف الذهن بالصفات المتضادة وثانيها انه لزم اتصافه المتنفية عنه وثانيها انه لزم اتصافه بالصفات المتضادة
المنفية عنه ويرد على الكل ان الاشياء التي يرد على المستدل نفي الوجود الذهني بالكلية
من انه يدل على امتناع وجود تلك الامور في الذهن وليس كذلك والجواب
ان تلك الوجوه الزاميه للقائلين بالوجود الذهني حيث قالوا تصور الشيء مستلزم
لوجوده في الذهن وبعبارة اخرى محصل الدليل ان الوجود الذهني لو كان حقا
لكان تصور الاشياء المتقابلة مستلزما لوجودها في الذهن بناء على ان التصور
للشيء مستلزم لوجوده في الذهن كما زعمتموه والتالي باطل اذ لا شك في جواز
تصورها معا فيلزم اجتماع المتضادات واتصاف النفس بالمتقابلات ووجود الامور
المنفية عنها فالمقدم مثله فتعين تحرير اخر وهو ان ما سبق من الدليل على الوجود الذهني

انما

انما يدل على وجود بعض الاشياء بانفسها في الذهن غير الامور المعدومة في الخارج
لا على وجود جميع الاشياء حتى الموجودات الخارجية ايضا كما هو مما ذكرناه سابقا
ويرد على قوله لانا نقول انما تمسكوا به الخ انه لم لا يجوز ان يكون الموجودات
الخارجية حاصلة في الذهن بالاشباح والامثال لا بانفسها حتى لا يلزم نفي ما ذكروا
ان كانت المعدومات الخارجية حاصلة فيه بانفسها لدلالة ما تمسكوا به عليه
اللهم الا ان يثبت ما ذكرنا من ان تلك الوجوه الزامية وهم لم يفرقوا
بهذا التفصيل ثم نقول ان ما ذكره لو دل على اتصاف الذهن بالامور المعدومة
في الخارج كالامتناع والعدم ونحو ذلك وحمل المذكور معارضة مع ادعاء
المستدل امر وجود ذلك الامور في الذهن لم يتوجه نفي ما ذكره
فالمستدل على مقصوده نفي انما قال على مقصوده اذ يستفاد من العبارة نفي وهو انه
خلاف الظاهر اذ لو اراد بلوازم الماهية ما يتناول لوازم الماهية من حيث هي ولوازمها
بحسب الوجود الذهني او سكت عنها سلك الاكتفاء والوجودين الوجود العيني
بنفسه والوجود الذهني بصورته ولذلك نقول ان هذا قول بالشبح والمثال فيرد
على الجواب الثاني هذا ما يرد على الجواب الاول فنقول اعلم انهم اختلفوا في ان الاشياء
الخارجية الاذهان هل حصولها فيها حصول بانفسها اي عين ماهياتها في الذهن
بل كان مطابقا لها في الماهية النوعية وان كان مخالفا في الهوية الذهنية ومباينا لها
في العوارض الذهنية او كان حصولها فيها حصول الشيء بصورته على ان الحاصل فيها امر
كان مخالفا للمعلوم في الماهية فالجواب الثاني على الاول والاول على الثاني
ولهذا وجه اخر وهو ان دليل الوجود الذهني لو تم لدل على ان نفس الشيء
نفس موجود في الذهن لا شبحه المغاير له في الماهية ثم حصول الشيء في الذهن
فيكون حصوله بنفسه مقابلا لحصوله بصورته اي الحاصل نفس الشيء لا صورته

المطابقة او لمئ الظاهرة اما اورده من الحصول بنفسه وبصورته ضم ان الحصول بنفسه
وبصورته معنى لحصول فيه غير ما هو مبني الكلام وهذا اهو لما بحث لتوجه الايراد عليه
دون الاول بكتب المختصر بهذا كاشتي اي هذه وبعض من المرجع الى قبل على نعم
من الحاشية الجديدة ان منشأ الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما انتزع
عنه سواء كان في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به وعنه
من هذا الكلام دفع سؤال ربما يورد ههنا بان يقال لا شك ان عند تصور الاربعة
يكون الزوجية موجودة بنفسها في الذهن اي بصورتها ومعلوم ان هذا الوجود
ليس في الخارج فيكون في الذهن وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم
عند المحذور وحاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة بنفسها في شيء لا يوجب اتصاف
ذلك الشيء بها بل الموجب للاتصاف هو وجود الصفة في نفس الامر في المنتزع
عنه والزوجية انما ينتزع من الاربعة الموجودة في الذهن لا من الذهن او
غير ان هذا الجواب لم يدفع الايراد بما ذكره في اصل الحاشية اذ مداره على
ان الموجب للاتصاف هو الوجود في نفسه وقد لزم للزوجية بالنسبة الى الذهن
على ان محط الانتزاع اي الاتصاف كما هو برقاصل فرجع الكلام الا ان موجب
الاتصاف هو الوجود في الموصوف لا في غيره انتهى كلامه لا يبقى ما ذكره في
حاصل الجواب غير مطابق لما نهم من الحاشية الجديدة وانما يكون مطابقا لو كان
المفهوم منها ان منشأ الاتصاف هو الوجود في المنتزع عنه لا الوجود في الشيء
مطلقا كان اثبات الوجود في نفس الامر لمنشأ الاتصاف ونفي الوجود
في الذهن بمعنى القيام به منها لا دخل له فيما ذكره اصلا الحاشية لكلامها
كان في الزوجية وغيرها من لوازم الماهية ولا شك ان علاقتها بالماهية باعتبار
ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني حتى انها لو كانت موجودة في الخارج

كانت

كانت المهية موصوفة بها بخلاف علاقتها بالذهن فانها باعتبار خصوص الوجود
الذهني وهو بهذا الاعتبار عموم مصف الذهن ما يعلم بها لا بها فلا جرم كانت
تلك اللوازم مستندة الى الماهية لا من الذهن واما المسمى منه هو العلم بها بمعنى اثبات
وجود في نفس الامر لمنشئه ونفي الوجود الذهني عنها ايجابا لا اسر ذلك ثم في
كلامه نظر اما اولا فلان محصل الجواب هو ان لم الحكم بان الوجود بنفسه مطلقا موجب
للاتصاف بل الوجود في نفسه المنتزع عنه كما ان موجب الاتصاف في اللوازم
الخارجية ليس هو الوجود الخارجي مطلقا بل الوجود الخارجي لما يقوم فيما به
والزوجية انما ينتزع من الاربعة لا من الذهن فمدار الجواب على تخصيص ما ذكره في
اصل الحاشية فهو يدفع الايراد عنه لا ما ذكره في اصل الحاشية ان منشأ
الاتصاف بالزوجية هو الوجود الذهني بنفسه وهو خفي لما نفهم من الحاشية
الجديدة من ان منشأ الاتصاف بها هو الوجود في نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوص الوجود الذهني بل الظاهر منه صحيح في نفس الامر نفس […] كانت الاربعة
متصفة بها على تقدير وجودها في الخارج […] لانا نقول لا نسلم ذلك بل ما ذكره
هو انه ليس مطلق الوجود الخارجي واراد به ما يتناول ما يخص […] في ترتب
الاثر وهذا يتناول الوجود ثلاثة الاول الوجود الخارجي الذي هو منشأ للاتصاف
باللوازم الذهنية والثاني الوجود الذهني بنفسه الذي هو منشأ للاتصاف باللوازم
الذهنية والثالث الوجود المطلق المتناول لهما فانه ايضا مبدأ للاثار في
نحو […] فرد به الموجب للاتصاف بلوازم المهية فلا ايراد […] فلان ما صرح
به فيما قيل هو ان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او بان يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة وهذا لا يقتضي ان يكون صحة الانتزاع

نفس الاتصاف كما لا تقتضي ان يكون انضمام الصفة الى الموصوف نفسه بل يكفي فيه
ان يكون منتسبا اليه ومن الاتصاف ان يحمل الباء على السببية فاندفع ما
ذكره في العلاوة ويمكن دفع السؤال بوجه آخر وهو ان موجب الاتصاف هو الوجود
بنفسه بالذات وهو انما يحصل للزوجية بالقياس الى الاربعة فلزم اتصاف الاربعة
بها واما بالقياس الى الذهن فانما يحصل بواسطة الاربعة فلم يلزم اتصاف
الذهن وهذا اولى مما قيل من ان موجب الاتصاف هو القيام بالذات ولذلك
القيام بواسطة فعليه ما اورده هذا الفاضل على ما ذكره المحقق من الايراد الذي
في كلام آخر وهو ان الاتصاف هو الثبوت الرابطي فلا يصح قوله وهذا
الاتصاف بما هو الثبوت بالكنا دون الاول ويندفع ما ذكره من ان الثبوت
الثاني قوله يعني انه اي ليس المراد بثبوت الزوجية للاربعة هو الاتصاف بل
المراد الانتزاع الذي هو منشأ للاتصاف فتأمل   هم صرحوا بقيام
الجواهر حاصله ان هذا التوجيه مناف لتصريحات القوم من وجوه احدها انهم صرحوا
بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن وعلى ما ذكره من التوجيه ينبغي ذلك وثانيها انهم
صرحوا بصدق الجواهر وعلى ما ذكره لم يكن كذلك وثالثها انهم صرحوا بانه
يمكن ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا من طرف واحد وما ذكره يوجب
ان لا يمكن ذلك مما ذكره لا يصح الى وجود الا من الكائن في الخارج ثم ان قيل
تصريحاتهم بان العلم من الموجودات الخارجية اكثر من ان تحصى فالمنع كيف
لا والضرورة قاضية بان العلم من الذي تترتب عليه الآثار ولا يعني بالموجود
الخارجي الا هذا اجيب بان كلماتهم مشحونة بان العلم ليس موجودا خارجيا
حقيقة نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه
لا بصورته وايضا صرحوا بان الصور الحاصلة من الجواهر في الذهن جواهر لو كانت

موجودة

موجودة بالوجود الخارجي لم يكن كذلك لانها بحسب هذا الوجه محتاجة الى الموضوع فلم يصدق
عليها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وايضا لو كانت تلك
موجودة في الخارج لزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا معا باعتبار وجود واحد
وهو غير جائز كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء ايضا لو كان العلم بالممتنعات
موجودا في الخارج والعلم متحد مع المعلوم فالماهية كانت الماهية الممتنعة موجودة
في الخارج هف وما ذكره من ان الضرورة قاضية بان العلم تترتب عليه الآثار ان
اريد ان له دخلا في ترتب الآثار في الجملة فذلك لا يستلزم وجوده في الخارج كيف
وكثير من الامور الذهنية ايضا كذلك وان اريد انه مؤثر تأثيرا في الخارج
فهو ممنوع بل هو عين النزاع   لم لا يجوز ان يكون منشأ هذا الكلام يحتمل
وجوها احدها ان اطلاق الكيف على طريق المسامحة بناء على انه ليس بمندرج
حقيقة حتى يكون مندرجا تحت مقولة منه وثانيها ان الاطلاق على طريق
المسامحة بناء على انه عرض غير مندرج تحت مقولة من المقولات التسع من
العرض وثالثها انه مسامحة بناء على انه مندرج تحت مقولة اخرى من غير الكيف
والكل لا يخلو شيء اما الاول فلانه يهدم مبنى ما ذكره الفاضل انهم صرحوا
بعرضية الصور الحاصلة من الجواهر وكذا ما ذكره بقوله ولذلك زادوا في تعريف
الجوهر قيدا اذا وجدت وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا
واما الاخيران فلا خفاء في فسادهما قوله تشبيها للامور الذهنية بالعينية وكذا ما
ذكره من النظير لا يتمان بناء على ان وجه المسامحة كون الكيف من الامور العينية
وكون العلم من الامور الاعتبارية كالعدد وهذا انما يصح على مذهب من جعل
المقسم للجوهر والعرض الموجود الخارجي كالمتأخرين ولم يكتف بالموجود المطلق
كما هو رأي المتقدمين واذا بني الكلام على هذا المذهب فرضيته ... الكيف

عرضا غير مندرج تحت مقولة المندرج تحت مقولة من الكيف واما ثانيا فلان العلم اذا كان
عرضا صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته ولا معنى للكيف الا
هذا الكيف لا يكون كيفا مع ان الثاني لا يستلزم عدم اندراجه في مقولة الوضع في المقولات
التسع وحصر العرض ان كان استقرائيا لكن ليس بعيد عندهم كونه من
هذا المحل لحصول الثالث للجميع فصار في دفع الاشكال اذ كما يجوز كون
شيء واحد جوهرا او كيفا لا يجوز كونه جوهرا او مقولة اخرى من العرض وقد يوجه
جهه وجهان الاول ما اختاره [illegible] الاحتمال الاول ونقول المقصود دفع الاشكال
على طريقة المتأخرين والمحل التصريح بالوضعية من المتقدمين او نقول عدم كونه عرضا
حقيقة لا ينافي تصريحهم بعرضيته لجواز ان يكون ذلك منهم بطريق المسامحة كما انهم
صرحوا بكيفيته مع عدم كونه كيفا حقيقة من غير فرق [illegible] فالمراد انهم صرحوا بالعرضية
الصور الحاصلة من الجواهر ولو على سبيل التسامح لا يتحقق في [illegible] لا يلزم منه قيام تلك
الجواهر بغيره ليلزم عليه لانا نقول بل المراد ان القيام [illegible] وجوده لا انه
لازم من التصريح بالعرضية ولهذا اكد بلفظ التصريح فظهر ان التسامح في العرضية ليس
من جهة استغنائه القيام [illegible] من حيث وجوده [illegible] جعل المقسم الممكن وجوده في الخارج
كما ذهب اليه المتأخرون لا ينفي ان يكون كل من الجواهر [illegible] العرضية بحسب الوجود
الخارجي حتى لا يكون صورة الحيوان مثلا عرضا باعتبار الوجود الذهني فلا ينافي
انعدام [illegible] في القولين والثاني اختيار الثاني لكن نقول حصر العرض في المقولات
التسع انما هو بحسب الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود المطلق فالعرض المعتبر
في الكيف هو العرض باعتبار الوجود الخارجي [illegible] المحدودات [illegible] حقيقة
تعريفها وجه رابع وهو ان مراده ان اطلاق الكيف على العلم على طريق
المسامحة على ان العلم الحق مقولة من تلك المقولة فالعلم بالجوهر منه عرض

من مقولة الجوهر ولا منافاة بين كونه جوهرا او عرضا كما سبق وحصر العرض في المقولات
التسع باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود الذهني فلا ينحصر فيها كما مر
والمعتبر في الكيف باعتبار الخارج هو العرض باعتباره ايضا ومعنى قوله وتشبيه
الامور الذهنية بالعينية ان العلم بالجوهر ليس كيفا حقيقة بل عرضا من مقولة الجوهر
شبيها بما هو كيف في الخارج هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام فان قيل قد مر
انه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا او عرضا فلا منافاة بين كونه جوهرا او كيفا
ايضا فما الباعث على نفي كون العلم كيفا حقيقة قلت لعل الباعث على ذلك ان
منافاة الكيف مع الجوهر ليس بواسطة اعتبار العرض في مفهومه بل بواسطة ان المقولات
متباينة بالذات كما مر جوابه [illegible] الاشكال كونه جوهرا او كيفا لا كونه جوهرا
وعرضا اذ لا منافاة بينهما كما مر قال في حاشيته المطالع عند قول السيد قدس سره
ولا شك ان وجوده في الذهن باعتبار الاول مغاير لوجوده باعتبار الثاني
كلاما بهذه العبارة هذا الكلام مع [illegible] فمن ان نسبة الثاني للاول كنسبة الوجود الذهني
للخارجي تصريح منه بان العلم من الموجودات الذهنية دون الخارجية وقد يشكل
عدهم اياه من مقولة الكيف فان المتأخرين يجعلون الجوهر والعرض من اقسام الممكن
الموجود في الخارج فما لا يمكن وجوده في الخارج لا يكون عرضا عندهم اللهم الا ان
يقال عدهم اياه من الكيف بطريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية كما ان
المحققين منهم يجعلون الوحدة والعدد امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج ومع
ذلك يجعلون الكم الى متصل ومنفصل ثم قال وعلى طريقة القدماء ايضا يشكل عده
من الكيف بل يجب ان يكون العلم الكلي مقولة من تلك المقولة الى اخر ما ذكره
ثم في الحاشية دلالة على اكثر ما ذكرنا واذ قد علمت ما ذكره من نفي الوجود الخارجي
عن العلم ونفي عدهم اياه كيفا حقيقة وعدم المنافاة بين كونه جوهرا او عرضا ظهر لك

اندفع ما ذكره من وجود امرين احدهما موجود في الخارج وجوهر والثاني في الذهن
وعرض من الكيفيات النفسانية فلم يبق الا الكلام في وجود ما هو علم وجزئي وما هو معلوم
وكلي وسيجيء للا انحلال كونهما امرا واحدا باعتبارات متعددة فقد لاح من التحقيق
دفع الاشكال بالكلية ولنا فيه مسلك اخر فيه دفعه وهو ان مفهوم الحيوان مثلا
موجود في الخارج وفي الذهن وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية
بحسب وجوده في الذهن ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب وجوده الخارجي وهو كلي
اذا اخذ مع العوارض الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا اخذ بدونها ولا محذور في ذلك
وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض من ان وجود الذهني مغاير للماهية من ابيه ولو كانت
لا متوليا الكيف وقد كان مصرا على ذلك حتى يقول في اثنا درس لاصحابه و
تلامذته ذهن كيف زايد است هرچه باو رسيد كيف ميشود چون نمك
زار كه هرچه باو رسيد نمك ميشود گرچه خر مرده باشد ولا استاد الكامل فيه دعام
كحقق في الحواشي الجديدة فليطالع ثمه · الشبهة الثانية لا يقال اذا
لم يعرف الخ اعلم ان الاشكال المذكور يمكن تقريره بوجوه الاول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن انا نعلم يقينا ان هناك امرين وعلى طريقة القائلين
كحصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس هناك الا امرا واحدا والكل ان يتحقق
من الامرين في الصورة المفروضة لا بد ان يكون احدهما موجودا في الخارج وثانيهما
عرضا وجزئيا والاخر موجودا في الذهن ومعلوما وجوهرا وكليا وليس الامر
ان على تلك الطريقة كذلك والثالث انا نعلم قطعا ان في تلك الصورة يتحقق امران
احدهما كذا وكذا والاخر كذا وكذا وعلى الطريقة المذكورة ليس كذلك وهذا التحقيق
مشتمل على التقريرين السابقين والتحقيق ان الاول يندفع بمجرد اثبات الكيفية كما
ان الثاني يندفع بمجرد الفرق بين الحصول والقيام والثالث يندفع بمجموعهما والعا

من بعض الشرح هو الثالث وفي الحاشية هو الثاني ويمكن التطبيق بان مراده ان بمجرد
اثبات الكيفية لم يندفع الاشكال المذكور في الشرح بالكلية اذ بقي بعض منه وما ذكر
في التقرير الثالث اذ قد عرفت انه مشتمل على التقريرين وهو ظاهر مما ذكرنا قوله في الجواب
اذا لم يفرق بين الحصول والقيام يمكن توجيه احدهما ان يراد بعدم الفرق
بين الحصول والقيام المبادين كما هو الظاهر وفي ما ذكرنا في السؤال ان يلزم
من حصول شيء في الذهن قيامه به وبالعكس والثاني ان يكون المراد بعدم الفرق
بين العام والخاص على طريقة ذكر المبدأ وارادة المشتق بان يكون هناك
امر واحد يصدق عليه انه قائم وحاصل معا وهذا الفرق لا يحصل الا بان يتحقق
امران متغايران ويكون احدهما قائما غير حاصل والاخر حاصلا غير قائم وهو
انما يحصل بالفرق بين الحصول والقيام حتى لو لزم من تحقق احدهما تحقق الاخر لم
يتحقق هذا الشيء فظهر انه مشتمل على كلا الامرين المعتبرين في دفع الاشكال المذكور بالكلية
وقوله وبهذا التحقيق ظاهره ان بمجرد الفرق بين الحصول والقيام يندفع الاشكال
وظاهر انه لا معنى للنفي بعد ضبط اثبات الكيفية في ذلك فلا بد اما ان يحمل المشار اليه
هو الفرق بين العام والخاص بان يراد بالقيام والحصول في السابق العام
والخاص في هذه العبارة او يقال المراد ان بهذا التحقيق مع ما سبق من اثبات
الكيفية يندفع الخ يعني ان هذا الاشكال يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها
على تقدير استيفاء هذا الجميع واما على القائلين بالشبح والمثال فلا وذلك لا ينافي
ان يكون دفعه بمجموع هو الاول بالكلية سيتعقبه الجمع من الفرق بين الحصول والقيام
والفرق انه على الوجهين لا يرد ما قيل من انه لو كان الاشكال هو الذي قرره
في الحاشية لكان لا يندفع عن القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الا بالفرق
بين القيام والحصول على ما فصل لم يندفع عن القائلين بالشبح والمثال الا

اذ ليس يقول المبين عندهم معنى هذا المصدر الا مفهوم الحيوان الذي صورته حاصلة
فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو وما فرق بين الحصول والقيام مقول هذا
الشيخ ليس حاصلا في الذهن حتى يكون موجودا فيه بل هو قائم بالذهن موجود في
الخارج نعم لا يخفى ان كلام الشارح مبني على ان الحصول في الذهن ليس الا حصولا ظليا لا
يترتب عليه الاثار والقيام بالذهن ليس الا حصولا اصيليا يكون منشأ للاثار وقيلها
اتصاف المحل بما تقوم به ولهذا ذهب الى ان القيام بالذهن غير حاصل فيه كما
ان الحاصل فيه غير قائم به والاول يوجب الاتصاف دون الثاني وبهذا دفع الاشكال
وبما قررنا سقط ما قيل من انا سلمنا ان كلا من الكيفية والماهية موجودة في الذهن
قائمة به لكن الاولى موجودة فيه وجودا عينيا بحيث ترتب عليه الاثار التي من جملتها
اتصاف المحل بها وكذا قائمة به قياما عينيا والثانية موجودة فيه بالوجود الظلي و
قائمة به قياما ظليا على ما صرح به المحقق الشريف ولهذا لم يترتب اتصاف المحل بها و
كذا ما قيل من انه معلوم بالضرورة ان كل ما قام بشيء يكون حاصلا فيه ضرورة
ان القيام ليس الا الاتصاف الذي هو جهة الوجود والحصول الرابطي فلا يكون الفرق
بين الكيفية والماهية المعلومة من ان الاولى قائمة غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل
ان الاولى موجودة فيه بالوجود العيني الاصيل والثانية بالوجود الغير الاصيل نعم
يرد على الشارح ان للحصول في الذهن نحوا اخر وهو حصول اصيل ترتب عليه الاثار
وبه يندفع الاشكال الاول وهو ما ذكره المحشي في توجيه كلام السيد كما ان للقيام
نحوا اخر وهو قيام ظلي لا يترتب عليه الاثار واي حاصل في الذهن حصولا
ظليا له قيام به ولو ظليا وهو ما ذكره الى بقوله ثم قد صرحوا بالقيام نحو الحصول
في الذهن الى ذهب ... ان الوجود معنى الى لا يخفى ان هذا المعنى
اخص من الوجود اذ لا يصدق على الوجود الذهني بخلاف الوجود الا ان يحمل

صاحب هذا المذهب لم يعتبر الوجود الذهني او يخصص الوجود بالوجود الخارجي والاول
هو الملائم لمتن الكتاب لان الوجود المبحوث هو المطلق المنقسم الى الخارجي و
الذهني ولهذا اطلق المط الحصول وقال بل الحصول في كلام الشارح نظرا الى الثاني و
بهذا ذكر قوله في الاعيان وقال عبارة عن حصولها في الاعيان فلو ترك الشارح
قوله في الاعيان لتوافق ما يلايم متن الكتاب الا انه بصدد تحرير كلام اولها
الشارح في الكتب خلاصة البحث ان المستدل الى اخره انه ان اريد
بقوله فوجب ان يكون معدوما دون الاحوال ان يكون معقولا دون كل
واحد واحد من احوال فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون معقولة بوجود ما دون كل
واحد واحد متحرك في كل واحد واحد وان اريد انه يكون متحققا دون جميع
الاحوال فممنوع وقوله فان المتحرك في الاين الى اشارة الى نقض الدليل في
الحركة في الاين فيلزم ان لا يقع حركة في الاين لجريان الدليل فيه والحل
كالحل وقد يقرر نقض الدليل بوجه اخر هو انه لو تم صحة المقدمة القائلة بان المتحرك
يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدا الحركة الى منتهاها ومعنى مقدمة صادقة
وهي ان المتحرك في النمو والذبول كذا في الشمس والهزال ليس كذلك
فيلزم ان لا يكون شيء منها من الحركة وهو خلاف ما صرحوا به ويمكن توجيه
بطريق المنع والسند فتدبر والجواب ان هذه شبهة يتمسك بها في نفي
كون تلك الامور من الحركة في الكم والحق ان تلك الحركة في التخلخل والتكاثف
المحسوس ولا تعلق لها بهذا المقام اذ يكن بنفس قطعا حقيقة ... في المقدمة
المأخوذة في الدليل فلا يلزم منه فساد الاصل وقد يجاب عن البحث بوجوه
اخر منها ما ذكره المحشي ان الوجود مفهوم واحد يعرض العقل في الوجودات
وانما يتخصص بالاضافة اليها فوقع الحركة في الوجود ولم يبق المتحرك مخصصا

والفرد الموجود ان على هذا تخصصا ان هف والثاني ان تخصصات الوجود انما تخصصات
الموجود لا بد لها فيتبع مغايرتها وعلى التقدير بن فيستحق التشخيص ما سفا الوجود ويلحظ
ويكون حصول الامر موجودا امر طرا الاول والثالث انكر كرلو وقعت في الوجود فانما
التوسط او القطع لكن التوسط صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة كما تقرر في محله وجدت
في الوجود لزم كونه موجودا في الخارج ضرورة ان ما وقع فيه الحركة الموجودة موجود والقطع
حاصل بها مستمرا التوسط وسيلانها واذا التوسط فلا قطع ايضا والرابع انا نعلم
بالضرورة ان المتحرك هو الجسم لا بشرط الحرارة ومطلق الجسم المأخوذ مع حرارة فالمتحرك
في الوجود ايضا لا بد ان لا يكون مأخوذا معه اصلا والخامس ان الوجود كما صرح به الشيخ
في الهيات الشفاء ونظهر مما سبق في تحقيق التشكيك لا يختلف بالشدة والضعف لا
بالزيادة والنقصان ولو وقع الحركة في الوجود وهي كم الحركة في الكم والكيف لزم ذلك
ويرد على الاكثر انه جواب بعض الوجوه وعلى الكل انها مبنية على مقدمات غريبة ولا
تكفيه في تثبت على ثبات المدعى قال فلا كان لا يكون تلك الافراد موجودة بالقوة
الخ يعني ان الآنات المفروضة في زمان الحركة غير متناهية فلا بد ان يكون الافراد الحكمية
الا تواصل في المقولة ايضا كذلك لا نقول ان الحركة في المقولة تستلزم ان يكون
للمتحرك في كل آن يفرض فرض في تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد فلا على ان يكون
تلك الافراد باسرها موجودة بالقوة وذلك فيكون جميعها موجودا بالفعل او يكون
البعض موجودا فقط لحكم وترجيح بلا مرجح وح لزم ما ذكره في المحذورين وعليها
ايرادات تكتب البعد عليها وعلى دفعها الاول انه انما يلزم ما ذكر الآنات لو لم
يكن كل آنين زمان يكون للمتحرك فيه فرد زماني من المقولة التي فيها الحركة وهو
ممنوع والجواب ان الكلام لما كان على تقدير ان يكون جميع الافراد الحكمية الا تواصل
بالفعل لم لا يكون بين كل فردين منها فرد زماني والا لم يكن الافراد الحكمية الا

نزاعي فيه تلك الفرد موجودة بالفعل هف فاذا كانت الافراد متتالية لزم تتالي
الآنات اذ لكل فرد واقع في آن والفرد الذي يليه في آن على الآن الاول ويليها
ان كان للمتحرك من اول تلك الزمان الواقع بين الآنين الى آخره فرد واحد من
المقولة التي فيها الحركة فليس صحيح كما في تلك المقولة بل هو مستمر جميعه وان كان له
افراد متعددة فاما ان يستمر على واحد منها اكثر من آن واحد فقد انقطعت
حركته واما ان لا يستمر على واحد منها اكثر فلا يكون في كل فرد الا آنا واحدا
ولا شك ان تلك الافراد الآنية متعاقبة والا لزم انقطاع حركته ايضا اذا
كانت تلك الافراد متتالية كانت الآنات ايضا كذلك وهو المط والثاني انا
لا نم ان كون البعض موجودا فقط تحكم وترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ج
نفس المتحرك به ونسبتها اياه والجواب انه انما يصلح مرجحا اذا كان معنى وجود البعض
فقط عدم وجود الباقي في زمان وجود البعض واما اذا كان معناه عدم وجوده
مطلقا فلا اذ ما من فرد من افراد ما يقع فيه الحركة الا ونسبته الى المتحرك ونحالته
في وقت فهو مشترك بين جميع تلك الافراد فكيف يصلح مرجحا والحاصل ان اللازم
على تقدير انتفاء المط وهو كون جميع تلك الافراد موجودة بالقوة احتمالات
احدها كون جميعها موجودة بالفعل ولو على سبيل التعاقب والتنازل كون بعضها
كذلك فقط والاول منقسم باحتمالين كل منهما مستلزم لما ذكره من المحذورين فان
المبدأ والمنتهى ينافي الاستواء سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب نحو وجود
البعض وعدم وجود الباقي على سبيل الاجتماع مع وجوده على سبيل التعاقب في اصل
في الاحتمال الاول بطل محذوره لما عاد كرنا من التحكم حتى يرد انه طرا لازم وانما بطلانه
وجود البعض مع عدم وجود الباقي مطلقا ولا شك انه لزم مع ما ذكر الترجيح
انه ان اراد بكون تلك الامور المتشابهة التي يحصل بالحركة محصورة بين حاصرين

اذ يلزم فرد هو اول الافراد التي تحصل بالحركة وفرد اخر هو اخر الافراد فلا تمرد لكن
فان الاحوال المفروضة لها بالفعل لا كان كل واحد منها فى ان لا ينبغي ان يحصل
ولا بعده لا حق الى التحقق وفرد هو اول الافراد بل قبل كل فرد فرد اخر كما انه
لا نعرض ان الا وقبله ان اخر والحاصل ان افراد المتوسط مع تقدير وجودها بالفعل
يكون منطبقة على الزمان الذي يفرض فيه الآنات الغير المتناهية كما ان على تقدير
وجودها بالقوة ايضا كذلك وان اراد بكونها محصورة بين الحاصرين انها تحصل
ثم ما بين احدهما الزمان الذي قبل الحركة والاخر الزمان الذي بعدها فلا استحالة
فيه كما لا يخفى هذا ما قيل والجواب ان يختار الشق الثاني ونقول لو تحقق تلك الافراد
الغير المتناهية التي تحصل الحركة بين الزمانين لزم انحصار الآنات المتحققة
للحركة بينهما بالضرورة واللازم باطل لاستلزامه تناهي تلك الآنات قطعا لكون
الحاصرين حينئذ من جنس المحصور كذا الملزوم والرابع ان ما ذكره للكرى فى الحركة
السرمدية التي لا بداية لها ولا نهاية كحركة الافلاك على راى الفلاسفة اذ ليس قبل
تلك الحركة ولا بعدها فرد ولا زمان فلا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين
اصلا سواء اريد بالحاصرين الفردان ما يقع فيه الحركة كان بينهما افراد غير
متناهية لكن الافراد يلزم لا تناهي المحصور بين الحاصرين من المتوسط اذ ما من
فردين الا ويوجد بينهما فرد ثالث منها ولا لزم تتالي الآنات والافراد
والآنات المفروضة فى ذلك الزمان غير متناهية وان فرضنا ان قبل
كل فرد فرد وليس فيه الاول وكذا بعد كل فرد فرد اذ لا شك فى تحقق
فردين فى المتوسط مع ان ما بينهما افراد غير متناهية منها وبما قررنا يظهر
جواب اخر من الايراد الثالث فتامل والحاصل انهم ذهبوا الى ان للكرة التي فى
المركتين حركة من الخط المجهول فى الصورة الجزء نالها المبادي وحركة من المبادي

الى المبادي لا المطلع مع ان الصور المجردة ليست غير متناهية الا حين ملاحظة النفس
لها عند الانتقال من بعضها الى بعض موجودة بالقوة وجوابه ان القول بكون
ما بين حد الحركة قول على سبيل التشبيه والتجوز وقد صرح بذلك الشيخ وغيره من المحققين
فلا يقدح فى صحة ما ذكره وبهذا والسادس انهم عرفوا الحركة بخروج الشيء من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج وهو يقتضي ان يحصل للمتحرك شيء من افراد المقولة التي
يقع فيها الحركة بالفعل لكن على التدريج فكيف يصح ما ذكر والجواب ان هذا
انما يرد لو كان المراد بالشيء فى التعريف ما فيه الحركة وليس كذلك بل المراد ما به
الحركة وهو المنتهى اذ يتحقق خروج المنتهى من القوة الى الفعل انما يكون دفعة لانه لا يحصل الا
بعد وصول المتحرك اليه وهو انما يحصل له فى ان كما بين في محله فكيف يراد من الشيء
ما اليه الحركة لانا نقول هذا انما يتم لو اريد من القوة القوة القريبة من الفعل قربا ما بحيث
لا يتصور اقرب منها واما اذا اريد به القوة الصرفة المقابلة للمحضة الفعل فلا اذ لا شك
انه يمكن ان يكون فيما بينهما مراتب متعددة بل غير متناهية من القوة لا يحصل الخروج
المذكور الا بعد حصول جميعها وهو انما يتصور فى زمان فحكم الخروج ايضا وفيه نظر اذ معنى
الخروج على التدريج هو الخروج شيئا فشيئا وخروج المنتهى الى الفعل ليس كذلك
سواء من القوة البعيدة او القريبة فالصواب ان يقال يراد به خروج الشيء من
القوة الى الفعل هو الخروج فى الخيال لا فى الخارج فان الحركة التوسطية لحصولها
كالاستمرار فى الخيال على التدريج امرا ممتدا متصلا واحدا منطبقا على الزمان
وهو الحركة بمعنى القطع وهذه هى المقصودة بالتعريف المذكور وهى غير موجودة
الا فى الخيال انما الموجود فى الخارج هو الحركة التوسطية فلانا لا نخفي اى من اول
الحركة الى اخرها لكونها بسيطة موجودة دفعة يكون من جنس المقولة التي فيها الحركة
والسابع ان ظاهر ما يلزم ما ذكرتم عدم فعلية شيء من افراد ما يقع فيه الحركة

لا عدم فعليه طبيعه تلك الافراد ايضا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك في الوجود باقيا تطبيقا الوجود
وحصتها لا بافراده فيتحقق الحركة فيه ويمكن الجواب عنه بان عدم فعلية افراد الشي يستلزم
عدم الفعلية طبيعية لان طبيعة انما تتحقق في ضمن افراده فاذا لم يكن للشي سابقا افراد بالفعل
لم يكن الطبيعة ايضا كذلك وفيه انه اذا جاز وجود الممكنات بطبيعة الوجود وحصصه
فلم لا يجوز ان يكون هناك فرد حقيقي منه اصلا كما هو مذهب اكثرهم فان يكون وجود
حدوده وجود المتحرك بها مع ان يكون له افراد بالقوة كان اولى وبقبول العقول
احرى فالصواب ان يقال لا بد للحركة اما ان يتحقق الوجود المطلق وحصته
من موجود ما في شيء من المهيات اولا بل لا بد منهما في الوجود الحقيقي فعلى الثاني اذا
لم يكن للمتحرك في الوجود فرد منه بالفعل لم يكن موجودا فعلا وعلى الاول
فلا بد ان يكون له في كل ان حصة من الوجود لم يكن له قبل ولا بعد والا لما تحرك اصلا
فاذا لم يكن له تلك الحصص بالفعل لم يكن موجودا ايضا فظهر ان المراد بالافراد
التي حكم بها لا بد ان يكون بالقوة فيه الحركة ما يتناول الحصص ايضا فتامل
والسر فيه ان يكون موجودية الشي انما يكون بذاته او بتاثير الفاعل في تحقق
الوجود فيه ولا بالصاقه به فان الوجود من الاعتبارات العقلية والاتصاف
به انما هو في العقل كما علمت مرارا فيجوز ان يكون الشي موجودا مع ان لا
يكون متصفا بالوجود ولا متحققا فيه الوجود بل مع امتناع ذلك التحقق ايضا
فيصح ان يكون موجودا مع تحقق افراد الوجود والاتصاف بها بالقوة بطرفي
ابدا والجواب ان القوة والفعل في افراد الوجود ليس بحسب تحقق تلك
الافراد والاتصاف بها حتى يرد ذلك بل باعتبار حيثية صحة انتزاعها في
طرف الوجود فان الشي ان يكون موجودا في الخارج حتى بالفعل اذا كان فيه
بالفعل بحيث يصح انتزاع الوجود عنه واذا كان كذلك يصح ذلك بالقوة كان

موجودا بالقوة وثبوت هذه الحيثية في طرف لا يكفي في الاتصاف فيه بل لا بد منها
فيه ان لا يكون ملحوظا به فيه بالعارض كما سبق تحقيقه ان شاء الله قلت
المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد الخ فان قلت
انما نسلم به بيان ان الحرارة مثلا تترتب على الماء حين الحركة فيها كيف يستلزم
ان ليس كذا قلنا ليس الحرارة اثر في الحقيقة وما تراه من الاثار فهو للمبدأ
الفياض اذ الصورة النوعية متوسطة امر نسبة لسند الفاعل لذلك ولم لا
يجوز ان يكون التوسط كافيا فيه وانما قال بين حدا القوة ومحوضة
الفعل لئلا يتوهم ان المراد حصول القوة والفعل فرد انه لا واسطة بينهما كيف
ومع التقييد فيه توهم المسامحة وحاصل الكلام ان التوسط المذكور ليس قوة
بعيدة ولا فعلا للامور التي يعرض للمتحرك بالحركة بل قوة مرتبة في الفعل بحيث
لو سكن فيه صار من حدود المسافة لوصف ذلك الفرد بالفعل وهذا معنى قولهم
في تفسير الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة كما فصل في موضعه وبما ذكرنا من الجواب
يندفع شبهة مشهورة عامة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان
له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل يكون ساكنا
مستقرا في اين واحد وان كان اكثر من اين واحد فقد انقطعت حركته لان الان
المستقر فلا يكون في كل ان الا اين واحد فتلك الاينات اما متعاقبة
متتالية فيلزم تتالي الانات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك
الزمان للشي من تلك الاينات فيلزم انقطاع الحركة لانه فكذا الحال في سائر
الحركات ووجه الاندفاع انا نختار ان المتحرك ما دام متحركا لم يكن للشي
من المقولة التي يتحرك فيها بالفعل حتى يقال انه واحد او متعدد وانما يتصف
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد نعم له افراد متعددة بل غير متناهية

بالقوة والعرض لاختلاف نسبته الى حدود المسافة تعدده بحسب تعددها لكن لا يمكن ان يفرض فردان منها ثابتان بل ما من فرد من هذا الا فراد المفروضة الا ويمكن ان يفرض بينهما افراد غير متناهية فلا يلزم تحقق تلك المحدودات ولا حاجة في الجواب الى ما يقال من ان للمتحرك في مبدأ المسافة والى منتهاها فردا واحدا من المقولة التي يتحرك فيها مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر كمختلف نسبته الى حدود المسافة ومتعدد المسافة بحسب تعددها وكان تعدد حدود المسافة بحسب العرض كذلك تعدد افراد تلك المقولة بحسب العرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك المقولة فردان متصلان بل كل فردين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما افراد غير متناهية الا ولا فرق بين القول بان للمتحرك في الكيف مثلا كيفية واحدة مخصوصة بسيطة من اول الحركة الى منتهاها مستمرة وبينها فانه مبني على كون المقولة جنسا للحركة الواقعة فيها وليس كذلك اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حال نسبة اضافية والمتبدل ليس كذلك واذا كان المبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن منها جنسا للتبدل الواقع فيها ويمكن توجيه كلام هذا القائل بحيث يندفع عنه هذا بان يقال ان مرادهم من الحركة التوسطية بحيث يصح حمل المقولة عليها وفرق بين الحركة بمعنى القطع والحركة التوسطية فحينئذ الخيال امر ممتد متصل واحد منطبق على الزمان يكون فردا من المقولة التي يقع فيها الحركة وهذا هو المراد بقوله ان للمتحرك فردا واحدا من مبدأ المسافة الى منتهاها فان افراد المقولة الانه انما يفرض فيه وكذا استبعاده انه المرام لكون الاجزاء المفروضة

فيه مختلفة بالنوع فما هو منقول من قول الشيخ في الشفاء قوله والا يلزم حصول ما هو الا وهما ان الصغير قوله وان كان في الوضعين ان حصل اجزاء الصورة فما معنى لتحرك وان حصل اجزاء المتحرك فردا ان الى منه قوله جوهر اخر الذي منه واليه وفوق الجوهر الذي فرض الحركة فيه من قوله امرا بالفعل ليس بالفرض ويمكن توجيه توجيهين الاول ان الضمير راجع الى ما هو عبارة عن الصورة وهو الجوهر الذي يكون جوهرا موجودا بالفعل بعد ما يمنع ان يكون معطوفا على قوله موجودا بالفعل فيكون صفة للصورة او على قوله يكون للصورة على حذف مضاف اي يكون ذا جوهر موجود بالفعل وليس راجعا الى لفظ الصورة حتى يلزم ثم نشأ والثاني ان يحصل الضمير راجعا الى المتحرك بحذف مضاف في الاقوال الثلاثة وهو لفظ ذي وعلى الوجهين فالمراد بقوله فرض الحركة فيه فرض الحركة في نوعه لان الجوهر الاول لا منع الحركة لاتصاف الحركة وقوله ويحصل جوهر ان اي جوهران اخران وصار سبعة في نفس الامر احدها الجوهر الوسط الاخر الجوهر الذي اليه الحركة وسقط الكلام الى الحركة من الجوهر الوسط الى الجوهر الذي اليه الحركة حتى يلزم ان جوهر الوسط وحدوث وسط اخر ويكون اذ قيل المراد بقوله الجوهر ان للمبدأ والوسط ومعنى كونه حاصلا وكونهما بالفعل وقوله فهو حاصل موجود لا وقت حصول الجوهر الباقي يحتمل وجهين احدهما انه اذا كان حاصل موجود لا وقت حصول الجوهر الثاني قبل حركة اذ قد عرفت ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل ان يفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد والثاني انه اذا كان كذلك لزم تعدد المتحرك ضرورة ان الهيولى المتصورة بصورة مخصوصة مغايرة لما هي متصورة بصورة اخرى فلم يكن الحركة واحدة بالشخص وهو خلاف المفروض كذلك قوله والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض فيه الحركة ويحتمل وجهين ايضا الاول احق

الكلام لا الجوهر الوسط حتى يلزم تحقق الجوهر الغير المتناهية بالفعل في عدم تناهي الآنات
يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين بل عدم انقطاع الحركة ايضا والجواب انه يحتمل
الكلام ان يقال يلزم عدم كون المتحرك شخصا باقيا من مبدأ الحركة الى منتهاها بل المتحرك
في كل آن يفرض يكون شخصا آخر والتحقيق انهم ان ارادوا الخ
الكلام يحتمل وجهين الاول ان يكون اشارة الى الجواب عن النقض الخ
بان قولهم بالذات يحتمل امرين احدهما ان يكون بمعنى نفي الواسطة في الثبوت
والثاني ان يكون بمعنى نفي الواسطة في العروض والنقض انما يرد على احد الوجهين وهو
الثاني فلا على كونها فيحمل على ما لا نقض عليه لا يقال هنا احتمال آخر وهو ان يكون قولهم
بالذات بمعنى نفي الواسطة في الاثبات ويؤيده ما ذكره الشارح بقوله والتحقيق الخ
انهم ضروري لانا نقول هذا ايضا لا يخرج الكلام عما ذكر في الحمل على الوجهين وورود
النقض عليه على احد الوجهين دون الآخر فانه اما ان لا يكون نفيا من الوجهين
مستقلا في لفظ بالذات نعم يجري ان قولهم الوجود خير محض لا ... الخ
الوجه الاول مع ان المسلم هو عدم كون شيء من افراد ... وقابلية بعضه
المعقول ... لا موصوفا بالشر حقيقة واما عدم كونه منشأ بها فلا اذ لكل
منها مرض ... بالفعل الا ان ... بالقوة فيه كل منهما ... والاما ...
... ان المراد منشأ الشر ما ترتب عليه ويكون ... ليس كذلك لكن
يرد عليه النقض بضرب العنق واشاله قاس والثاني ان يكون ... النقض
انما يندفع اذا اراد وان منشأ الشر هو العدم ولا يمكنهم ذلك الا ...
اتفاق النقض ... ويرد عليه ذكرنا ايضا فلا نعقل مع ان الحق ان مرادهم
ان العدم هو معروض الشر حقيقة وموصوف به بالذات وما ذكره الخ من الخ
منه فهو بان البديهة الحاكمة بان ادراك المنافي شر من حيث استتباعه العدم

فبالحقيقة الاشر هو ذلك الامر العدمي فلو لم الالم المترتب عليه شر آخر ان ارادوا انه
شر آخر بالعرض فحق لكن لا ينفعهم وان ارادوا بالذات فليس كذلك بالبديهة وقوله في النسخة
بوجه آخر غير الاستواء اي غير ما هو الاستواء لا يكون منه ما بل وبما ... لكن كما ذكره
في هذه النسخة ويدفع ما اورده الشارح المناقشة لقولهم ... قد يوجد فتامل الشيخ
قد حصر المتكلمون الى قالوا الانسان ان كان امرين مختص جميع الصفات النفسية ...
والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا
فالمثلان فان خرجوا الصفات النفسية التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها كا
الانسانية للانسان وبعضها المعنوية وهي ما يدل على معنى زائد على الذات
كالتحيز والحدوث ولا يخفى انه لا بد من تخصيص المقسم بالموجودين لاعتبار الوجود
في بعض الاقسام المذكورة جميعا كما يصرح به الشارح فلو لم يعتبر به المقسم لم يحصر فيه
تلك الاقسام لكن العلم بر ذلك ما هو المصطلح منهما والا لم يصح النفي فحصر في
بل ارادوا ما يعم ... والكثيرة المذكورة وحد فيها
ان يعتبر في الوجود الخارجي فقط ما سوى الدليل الثالث فيه ذا الوجود في الدليل
الآخر وظاهر انه لا بد من تخصيص المعقولات بما سوى العدم المقابل للوجود اذ لا
شك في تحقق التضاد بالمعنى المذكور بينهما والدليل المذكور لنفي الضد يدل على ذلك
كما يشهد ... ان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة ولا يعني بالضدين سوى ذلك كما عرفت ... لا ... فيما بعد لانا فيهما ما هو المتنازع فيه ... من الوجود مع المعقولات المحل
واحد كما ... اذا البالغ على ذلك كما قيل لزوم ... فانه لا امتناع في
الوجود مع العدم الثالث فقد ان المراد بالمعقولات ما عدا العدم فلا منافاة
لعوارض بالضد للامر ... اي على طريقة الجاز المرسل والحذف

وتقرير الدليل على هذا ان الوجود لكل ما عرض له شيء من المعقولات من جهة واحدة فلا
شيء مما هو كذلك بضد لشيء من المعقولات اذ الضد يستحيل ان يعرض لما عرض له الضد
الاخر من جهة واحدة وما ذكره الح ايراد على الصغرى بانها انما يصح اذا كان الوجود
عارضا لجميع المعقولات من جميع الحيثيات اذ على هذا يكون عارضا للمعروض من جميع
حيثية واحدة وليس كذلك وايضا يرد على تقدير تسليم ذلك ان من جملة ما ليس
من المعقولات فان العدم المطلق عارض للمعدوم المطلق مع انه ليس ضدا لشيء
وفيه انه قال لا تخصيص للمعقولات بما سوى العدم المطلق كما تقدم وقوله فان قلت
جواب [illegible] فنقول لكل معقول الخ ولما فرغ
المقدم وقوله فلا يضاف شيء من المعقولات [illegible] الملازمة فقد [illegible] ولما بانه لا يكون
نقضا اذ يرد عليه منع ما يرد على الاول ثانيا بانه لا يحصل منه المطلوب وهو ان الوجود مثل
ليس بضد لشيء من المعقولات اذ الحاصل منه ان ضده ليس بعارض لشيء
منها وهو لا يستلزم الاول لجواز ان يكون له ضد غير عارض لشيء منها وهذا
الايراد وارد على الاول فان اللازم منه ان الوجود ليس ضدا لشيء من المعقولات
العارضة لمعقول اخر وهو ليس بطلا كما مر واما ثانيا فلان الوجود لو كان
يكون له ضد في نفس الامر عارض لشيء ما غير المعقول كالعدم المطلق العارض للمعدوم
المطلق فقياس فيه [illegible] لدفع الايراد [illegible] من المنع [illegible]
وهو ان مراده [illegible] وهو [illegible] على الاول ايضا كما ان ما ذكرنا لدفع ما
اوردنا على الاول من التخصيص [illegible] ويمكن ان يق ايضا
لما كان الضد عندهم فرد من اقسام العرض [illegible] الموجود في الخارج
فلو كان للوجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين [illegible] وانت خبير بما فيه بعد
ما عرفت من ان المراد بالضد ههنا ليس ما هو المصطلح منه بل ما يعمه فان

بعض اقسام العرض هو الضد المصطلح دون غيره فتدبر اذ لو وجود المهية
الخاص له الح وايضا قولنا السواد موجود مفيد فائدة معتد بها بخلاف قولنا السواد
شيء واراد بالممتنعات قوله مع اتفاقهم على ان الممتنع [illegible] وما هو كالمركبات
الخيالية مثل جبل من ياقوت وبحر من زيبق [illegible] واراد بالاختصاص في قوله
وكذا المعتزلة باسم المنفي الاختصاص [illegible] سبق من المعدوم الممكن وحكم
عليه بانهم ذهبوا الى ثبوته [illegible] فانه بعض من [illegible] المعدوم الممكن قطعا وعلى
التقديرين فلا يرد ما قال [illegible] ان الخ قوله باسم المنفي ان كانت [illegible] على
المقصود [illegible] ان المركبات عندهم [illegible] للمنفي مع كونها ممكنة وان كانت
[illegible] على المقصود [illegible] ان المعدوم اعم من المنفي عندهم على انه يمكن ان يق
ايضا المركبات الخيالية وان كانت منفية عندهم لكنهم لا يطلقون عليها لفظ
المنفي بل انما يطلقون عليها لفظ المعدوم ما يشمل المبادي العالية
مطلقا اي الواجب تع والعقول والنفوس الفلكية ويحتمل ان يكون المراد بها
الواجب تع فان قلت على الاول [illegible] صحة [illegible] على تقدير استغنائها [illegible]
شيء من الاشياء [illegible] التحقق وكذا [illegible] الاخرى
وان اريد الثاني فلا شك [illegible] لكن [illegible] انهم لا يطلقون القوة
[illegible] على الواجب [illegible] الموجود الذهني على الاشيا [illegible]
الكتاب وان لم [illegible] ذلك لكن لا [illegible] شيء من القولين المذكورين [illegible]
[illegible] قلت [illegible] الاول [illegible] ان اريد بعدم الاطلاق عدم صحته [illegible] الواقع
فغير مسلم وان اريد عدم [illegible] عدم التحقق
الاول مستلزم لعدم الواجب تع وهو مستلزم لعدم تحقق شيء من الاشيا
بنحو من الانحاء فظهر صحة القول الاول وكذا الثاني فان المراد بقوله [illegible] له

بحسب نفس الامر وليس المعنى والمستتبع له بالذات حتى يتأتى امكان تلك الامور بالذات
وعدم تلك الامور ما كان يستلزم لعدم الوجوب كان مستحيلا بحسب نفس الامر قطعا
لكن يبقى الكلام في الاستلزام فانه انما يتم اذ ثبت ان الوجوب علة تامة لنسبة
في العقل الاول واما اذا جوز كون علته ولو بامر حقيقي فلا اذ يكون عدمه مع تحقق ذلك
الامر غير اعدام الوجوب تعالى فيه الا ان يتم هذا فما ذهبوا اليه وبنوا الكلام
عليه من ان الواجب في مرتبة صدور المعلول الاول عنه واحد من جميع الجهات حتى
جهات حتى السلوب والاضافات اذ ذلك انما يتصور بعد صدور الكثرة عنه كما يتحقق
في محله من العدو المعلول ثم لا يخفى ان هذا انما يتم على مذهب من قال بتعدد القدماء
واما من نفى ذلك من المتكلمين بالوجود الذهني وقال لا قديم في الوجود سوى
الله كالمحقق ونحوه فعلى الجواب يصح ان يراد بالقوة المدرك ما سوى الواجب تعالى
فالحكم ان المقصود مما ذكره في الحاشية انما هو دفع ما اورده على الحكماء واما الايراد
على المعتزلة فوارد قطعا   المراد بالخارج الخ نقل عنه ههنا حاشية وهي
قوله وبهذا ظهر ما في قوله الخ قوله اذ الغرض منع كونها موجودة في الخارج الى منع
كونها موجودة في الخارج بنفسها وبما انتزعت عنه وهو المعرض اذ لو ثبت
وجود النسبة الخارجية باحد الوجهين حصل مقصود الشارح وهو تحقق المنتزع في
الخارج قوله بل المراد بالخارج الخ اعترض عليه بانه لم يكن في الكلام تقدير وهكذا اذ
ليس المراد بالخارج هو الخارج مطلقا بل المراد بالخارج الخ وههنا توجيه اخر يرشد
اليه فيما بعده وهو ان المراد بالنسبة الخارجية هو النحو الموجود في الذهن لا في الذهن
مطلقا كما انهم نزلوا في هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل واعتباره
في العقل بمنزلة الموجود في خارج العقل فالصدق مطابقة النسبة الحكمية الموجودة
في الذهن لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها وان كان تحققها في

نفسها

نفسها في الذهن فانها من حيث وجودها في الذهن مغايرة لها من حيث وجودها
في نفسها وهذا القدر من المغايرة يكفي بما يتناول المغايرة الاعتبارية كما في
تحقق المطابقة وسيجيء تفصيله وتوضيحه ان شاء الله تعالى فقد ظهر للصحة والصدق
مما ذكره الخ ههنا وفيما بعده وما ذكره الشارح بعد التصحيح والاصلاح تغيرات حسنة
لا يرد على شيء منها ما اورده الشارح   الشارح وما قيل من ان صحة الحكم كما اشاره
في جواب ما اورده بقوله وايضا الخ بانا لا نسلم ان صحة الحكم مطابقة النسبة الحكمية
للنسبة الخارجية ان اراد بالنسبة الخارجية الموجودة في الخارج بل صحته مطابقته
لما في العقل الفعال وهي لا تستدعي وجود النسبة في الخارج اصلا وان اراد بالخارج
غير المدارك الساقطة فمسلم لكن لا يلزم ما ادعاه من ثبوت الممتنع في الخارج
فدفعه بان هذا التغيير بعينه ما ذكره وفيه بحث لان ما ذكره جار في بطلان
ما اختاره من التغيير ايضا فانا نقول كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع
النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور النسبة الخارجية بالمعنى الذي
فهمه اصلا بل مع انه ينكره كما هو الحق فلا رجحان لما اختاره وهي عليه يراده
على ما ذكره هذا القائل وله ان يقول كلا التغيرين مشترك في البطلان لكن
على ما ذكرته لا يرد ما اورده عليه ويحمل عليه وفيما له وانفس لا يراد ويقدر
الامكان وقوده قال بعض المحققين الخ اشارة الى جواب اخر بان ما ادعاه
انما يلزم لو كان المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون المراد النسبة التي يحكيها العقل بين الطرفين بالعادة و
البرهان من غير نظر الى كونها موجودة في الذهن ومحصل ما اجاب به عنه ان لم
بطلان التغيير ويرد عليه انه مشترك الامر من بطلان ما اختاره بمثل
ما هو الحق عنده فلك ان تقول مثل ما قلنا انفا ويمكن ان يقال

ليس معقولا لشيء بهذا المقام ترجيح احد تفاسير الصحة والصدق على الآخر كما يرد عليه ما ذكر
من النقض بتقاعد الشك وايراد الاشكال بانه لا يمكن تفسير الصحة بوجه فان من انتفاء
وهذا لا ينافي كون بعض التفسيرات اقرب من البعض فتأمل   فيه ان الاظهر تفسير
الخارج الى الاكثر ان منشأ اشتباه الناظر الفاضل المحشي فان الخارج على تفسير هذا
القائل هو النسبة المذكورة من حيث انها مقتضى الضرورة والبرهان لا النسبة مطلقا
ولا شك ان الكل نسبة معقولة لتلك الحيثية ولا تحقق للنسبة الا بها ما قيل ان كل نسبة
من حيث انها معقولة لذلك العاقل اما مطابق لتلك النسبة من حيث انها مقتضى
الضرورة والبرهان او غير مطابق لها نسبة خارج بهذا المعنى وهو النسبة التي يقتضيها
الضرورة والبرهان نعم لا يكون للنسبة المأخوذة بالحيثية المذكورة بمعنى حيثية كونها
مقتضى الضرورة والبرهان خارج بكونها نفس الخارج لكن لا محذور فيه لان معنى
توهم الكلام ان كان للنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فهو ان كان النسبة
من حيث كونها معقولة للعاقل كزيد وعمرو ومن غير نظر الى كونها مقتضى الضرورة او
البرهان خارج كذلك فحوى هو كالخبر ان يكون للنسبة الظاهرة خارج ماخوذة
بجميع الحيثيات والاعتبارات عقولا ونفس الامر والحاصل ان الشارح اراد
في تحقيق هذا القائل لا يكون لذات النسبة التي هي مقتضى الضرورة او البرهان
او لا بها من حيث انها معقولة للعاقل خارج فهو انما يكون كذلك لو كان الخارج
على تفسيره عبارة عن شيء منها ليس كذلك كما مر وان اراد انه لا يكون
لها من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان بجميع الحيثيات خارج غيرها لكن
لا محذور فيه اذ ليس منافيا لما نقله منهم كانيا وارد بقوله خلاف الظاهر
حيث المعنى لا يرجح لاضافة المنتسب دون اللفظ ووجهه ان تفسير الخارج
بهذا المعنى يوجب كون صدق النسبة من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان

عبارة

عبارة عن كونها نفس الخارج لا كونها مطابقة له مع انه خلاف السابق   بعد
يمكن ان يقال ان المراد بالخارج الخارج عن مشاعر المدرك وغيرهم العقل الفعال ومقتضى
الضرورة والبرهان وليس الغرض منه ردما ذكره الشارح ما يليق بتحقيق المقام على
وجه يندفع ما ذكره من انه يجب ان يكون الاستحالة بناء لا اجتماع النقيضين
لتركيب الكاينات الخارجية تحقق نسبتان والحكمية والخارجية ويتصور بينهما المطابقة و
ما ذكره من انه لا يقتضي وجود النسبة الخارجية دفع لتوهم الذي وقع لبعض المتأخر
وبعض الشارحين منهم فاندفع ما يقال من ان ما ادعاه الشارح وهو ان ما ذكره القائل
مناف لكلام القوم في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ولم يبين ان ذلك
يقتضي وجود النسبة الخارجية حتى يرد انه لا يعتبر لكن يبقى شيء وهو ان ما ذكره
المحشي في تحقيق معنى الخارج يوجب اشتمال تعريف الصدق والصحة على دور بيانه ان
المعتبر في معنى الخارج المطابقة ومعنى المطابقة صحة الحكاية وصحة الاثر على ما يدل
عليه قوله ان يصح الحكاية عنه بها الخ والنفس لو اكتفى بمجرد الحكاية والاتصاف ولم يعتبر
صحتها لزم ان يكون القول الكاذب الحاكي لما في ضميره لقول الجوهري العالم متقوم
في الموجود مطابق للخارج فيكون صادقا فالتعريف للخارج على ما ذكره متوقف على معرفة
الصحة والصدق ولا شك انه يتوقف معرفتهما عليه فيلزم الدور والجواب ان
معرفة الخارج بالكنه انما يتوقف على تصور الصحة بوجه لا على كنه جميع ما مر وهو
بديهي واما المطلوب تصورها بالكنه ينافي لما صح المحشي بمقام انه لا يكفي تبيان
معنى الشيء بالكنه تصور اجزائه بالوجه حصلا اللهم الا ان يدعى ان كنه الصحة والصدق
وتحصيل المقصود ما ذكره محرم تعريف اللفظ فليتفكر فيه   اي ثبوت الذي
هو الموضوع الحكم انما يجعل العمر راجعا الى ثبوت ا وما سطا الحكم
سالمنع من ب بحكم المقدمة الثانية وتوضيحه انه اذا ثبت لب كان معناه

بحكم المقدمة الاولى ثابت له فيكون الحكم المقدمة الثانية ثابتا في نفسه وذلك
يستلزم ثبوت ثبوت اي له لانه نفسه الا اخره ماذكره وانما جعل ماهو الا ب
لانه اقرب واظهر ومعنى المقدرين نحو لو ثبت السلب قوله فيكون الثبوت
ما ثابتا في نفسه توضيح لقول الشارح لو ثبت له لسلب ثبوته قوله فيصدق
الحكم بانه ثبوته ثابت قوله ثم لا معنى لذلك الا قوله فظهر ان الشارح توضيح
لقوله ان تمكن حكم له قوله ولا يمكن الجواب على هذا الظهور به اختصاره على ماذكره
في المراتب ويحتمل ان يكون قوله لو ثبت له قوله ثابت في نفسه توضيحا
لما ذكره الشارح له قوله ولا يمكن الجواب على تقدير ان يراد ما ثبت في قوله فيصدق
الحكم بانه ثبوته ثابت لغيره وقوله ثم لا معنى هنا لما اشار اليه بقوله وينقل الكلام
اليه وعلى هذا يكون هذا الكلام من الشارح على وفق ما ذكره بقوله لا ما تدعى
الى كى سببا ثانيه فان قلت لا شك ان ماذكره الى بقوله وذلك يستلزم
ثبوت ثبوت ب اي له لانه نفسه ذكر الشارح بقوله ثبت ثبوته والمقدمة
الاولى وتكون في اثباته كما يدل عليه كلامه فما الحاجة الى قوله والا ينبغي الى بل التثبت
بالمقدمة الثانية ابلغ كما يفهم مما ذكره عنه بغيره فالجواب منع الكفاية في اثبات
المذكورين فان كون ب ثابتا له مدخل في اثباته كما يدل عليه قوله وذلك
اى كون ب ثابتا يستلزم الى وهو انما ثبت بالمقدمة الثانية فهنا ايضا مدخل
فيه فتجرد هاتين المقدمتين لا يثبت ذلك اذ غاية ما يلزم من المقدمة الاولى
اى كون الايجاب كما تثبت امر الامر صحة قولنا المحمول ثابت للموضوع كما هو الظاهر
بل لابد في اثباته من الاستعانة بقوله ولا معنى له اذ لم يصدق قولنا ثبوت
ب ثابت له يصدق انه يسلب عنه ما نفاه ولم يكن الثابت الذي هو
المحمول ثابتا له فلم يكن ب ثابتا بحكم المقدمة الاولى وهو يوجب ان يسمى

وذلك

ب

ب بحكم المقدمة الثانية وهذا كما يقال اذا كان زيد كاتبا يصدق ان الكتابة ثابتة لزيد
والا صدق انها مسلوبة عنه واذا سلب الكتابة عن زيد لم يكن زيد كاتبا
والمالم يتعرض لذلك في التوضيح لظهوره من عبارة الشارح وكون الغرض من ضبط
الدليل بحيث يكون العمدة فيه المقدمتين المذكورتين فظهر بذلك مدخلية كلتا
المقدمتين في اثبات المطلوب مع عدم كفايتهما فيه لا يقال ما يفهم من كلام الى
انه حمل ثبوت الثبوت اللاحق للثبوت الثابت على الثبوت الثابت ثابتا
ما بالحكم المقدمة الثانية وقوله فظهر ان الشارح في الثبوت الثاني
وهو مخالف لما ذكره الشارح حيث قال بحكم المقدمة الثانية بتحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير ويؤيد ما ذكره الشارح من احتمال كل منهما لمعنى قضايا
الشيء والنفس لا كدى في لزوم التسلسل لا يمنع لقوله وينقل الكلام الى الثبوت
اللاحق حتى يلزم تحقق التسلسل لانا نقول ذلك انما يلزم ان لو كان المراد
بالثابت في قوله لانا ندعى ان كل من تلك الثبوتات ان ثابت في نفسه الامر
الثابت في نفسه وليس كذلك بل المراد الثابت لغيره وح فالثبوت
اللاحق في قوله وذلك حكم ثبوت الثبوت اللاحق الثبوت لغيره
وهو ليس الثبوت اللاحق في كلام الى اصلا بل الثبوت اللاحق في كلامه
عين الثبوت السابق في كلام الشارح وهو الثبوت في نفسه مرتبة و
عين الثبوت اللاحق في قوله وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق في
مرتبة اخرى فانه ليس هو الثبوت اللاحق المذكور اولا بل هو الثبوت
في نفسه من ثبوت الثبوت السابق لا ما مرة في قولنا الثبوت السابق
ثابت في نفسه ومعنى ينقل الكلام اليه ان يقال بعد ادعاء ان ثبوت الثبوت
السابق ثابت لغيره وهو الثبوت السابق وذلك حكم بثبوت الثبوت

الاحق اى الثبوت لنوره كثبوت الـ بى الى ثبوت الثبوت الـ بى فيلزم كون
الف لكم الملزمه الثانيه فانتفى المحذورات جميعا وههنا توجيه اخر على تقدير
رجحان العجز لا قال المحشى المحقق قدس سره قوله الشـ فى بحث ان هو فيقال
الحكم لا المؤثر جواب سوال مقدر ره بما يقال لا انا نقول قد يكون لزوم
بعض المعلومات لبعضها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل
اليها الا بالبعض الاخر البين لزومها انتهى الظاهر ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه لها لا لزومه لها كما لا يخفى
بهذا الكلام المحشى ره وما كتب عليه هو هذا اقول ايضا ان قول الشـ لا يتاتى
بعد العلم الخ يحتمل وجهين الاول ان يكون ايرادا على ما ذكره في دفع الانكار
الثانى بانه لو اشترط في الاستدلال بأحد المعلولين على الاخر العلم بصدوره عن علة
الاخر كان الاستدلال بالعلة على المعلول لا بأحد المعلولين على الاخر فتدبر والثانى
ان يكون تتمة اخر لدفع ذلك الاحتمال غير ما ذكره بقوله فتقرر ان مجرد العلم
الخ بانه في الاستدلال المذكور لا بد من العلم بصدور المعلولين عن علة واحدة
اى العلم بتحقق العلة وبعد العلم بتحققها كان الاستدلال بالعلة على المعلول لا بأحد المعلولين
على الاخر فلم يكن الاستدلال بأحد المعلولين على الاخر استدلالا مستقلا بل
الاستدلال بالعلة على المعلول وقوله لا انا نقول قد يكون الخ يصلح ان يكون
جوابا على الوجهين وتقريره انه قد يكون في الاستدلال بأحد المعلولين على
الاخر لزوم بعض المعلولات لبعضها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها
اى بعض المعلولات لبعض الاخر لزوم بعضها لبعضها كما يتوهم ولم يلتفت
اعتمادا على ما ذكره انفا بقوله واما احد معلولى علة بالنسبة الخ فانه يعلم منه انما
يتوصل اليه بالعلم بصدور المعلولين عن علة واحدة وهو لزوم بعض المعلولات

لبعض الاخر لازوم بعضها لبعضها حتى لا يتوصل اليها الا بالبعض الاخر البين لزومها
اى لعلها وقد علم مما ذكرنا في الجواب حيث قال والجواب انه يكفي العلم
بان لا وسط هنا في الاكبر الى ان الكبرى على الاحتمال الثانى المقدمة القائلة
بلزوم احد المعلولين للاخر فيعرف ان في الاستدلال المذكور قد تكون الكبرى
نظرية يحتاج الى الاستدلال بالعلة على المعلول اى فاية ما يلزم من اشتراط الامر
المذكور كون الكبرى في ذلك الاستدلال كذلك وهو مما لا يدفع فيه وبعد
احسن حيث افرغ الكلام في الجواب على وجه يشكو به اخر فان قوله
قد يكون اشارة الى ان نظرية الكبرى في هذا الاستدلال ليست في جميع
الاوقات حتى يشعر بامكان منع لزوم نظرية الكبرى من اشتراط الامر
المذكور فان العلم بصدور المعلولين عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة وصلها
وسطا في التصديق اذا اتضحت ذلك ظهر حسن ما ذكره المحشى المحقق من
ان الظاهر ان يبدل اللزوم بالاستلزام اى في قوله لزوم بعض المعلولات
لعلتها لان الاستدلال بأحد المعلولين على الاخر بتوسط العلة اى يجعل العلة وسطا
في التصديق بالكبرى في هذا الاستدلال يتوقف على استلزام المعلول للعلة اى
على لزومها له لا لزومه لها بيان ذلك ان مراد الشـ على ما قررنا ببعض المعلومات
في قوله لزوم بعض المعلومات لعلتها هو الذى جعل اصغر في الاستدلال على
كبرى اصل الدليل وذلك لان المراد ببعض المعلولات في قوله ولزوم
بعضها خفيا هو الذى جعل اكبر في اصل الدليل فان الواجب على ما ذكره
انفا لزوم الاكبر للاوسط دون العكس وقد حكم بمغايرة هذا البعض للبعض
الاول حيث قال بالبعض الاخر البين لزومها فيلزم ان يكون البعض
الاول هو الذى جعل اوسط في اصل الدليل وظهر ان الاوسط في اصل الدليل

الصغرى ودليل الكبرى فيكون البعض الاول هو الصغرى فيجب استلزامه للمعلول دون
لزومه لها فانه كما يجب كون الاوسط ملزوما للاكبر يجب كونه لازما للاصغر فلا
بد ههنا من كون احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كما لا بد
من كون احدهما لازما لها وهو الذي جعل اكبر واما قال الفاضل لا يمكن ان
يتحقق ارادة بعض المعلولات في الوضعين بحسبها واعدا وهو الذي جعل اكبر والمغايرة
المستفادة من قوله بعض الآخر ليست الا بين البعض المذكور بل
البعض المقدر في قوله ولزوم بعضها اي لزوم بعضها لبعض فان المقدر
في حكم المذكور لكنه خلاف الظاهر لا غير ذلك هذا ما تيسر في تحقيق هذا المقام
الذي تحيرت فيه الافهام والله الموفق والمعين لنيل المرام وبعض الناظرين
من الاعلام لم يتفطن الكلام على الوجه الذي قررناه فاستشكل عليه الامر في توجيه
كلام الشارح بانه ان قرر قوله لا يتحقق على الوجه الذي قررناه اولا ورد نافي
تطبيق ما ذكره بقوله لانا نقول لا على الجواب المذكور او على جواب فلاحتمال
النقض بانه لا يمكن ان يكون هذا الاستدلال الا من احد المعلولين على الآخر
كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس استدلالا مستقلا بل يرجع الى الاستدلال
بالعلة على المعلول وقرر الجواب بانه لا يمكن القول بان هذا الاستدلال كيف
وهم صرحوا بان لزوم بعض المعلولات لبعضها بين ولزوم بعضها لها خفي
لا يمكن اكتسابه الا من البعض الاول فان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر
متحقق ومصرح به في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية [illegible] ان معنى ان يكون
موضوعه بعد تمام الجواب الحق وارتضى لتوجيه كلام الشارح الآخر وجعل الآخر
فيما يتوجه عليه ههنا واقول كانه حمل قوله ولزوم بعضها خفيا على ان المراد
لزوم بعضها لعللها ولذلك حكم بالتعسف في تطبيقه على ما هو الجواب والا فلا

نفسه اذا حمل على ان المراد لزوم بعض المعلولات لبعض كما ذكرنا بل في غاية
الدقة وغاية الحسن ومنشأ لا يسمى تعسفا على انه يمكن ان يحمل كلامه على ان تعميم آخر الجواب
غير ما ذكره بقوله فنقرر كما يشاء ونقرر الجواب كما قرره هذا الناظر ونحو لا ملزم ثم
حرر الايراد بناء على ما فهمه ايضا فلا حاجة الا العذر الذي يسره ثم اورد
على المحشي المحقق ان ما ذكره من تعميم اللزوم بالاستلزام غير صواب لما ولا
فلان كلام الشارح ليس في الاستدلال لا من احد المعلولين على الآخر بجعل العلة
واسطة بل جعل العلة اصغر وعرضه ايراد الاستدلال من كلا منهم يكون من هذا
القبيل حتى لا يلزم بطلان هذا النوع واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم ان كلام
الشارح في بيان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر بجعل العلة وسطا فكما
انه لا بد من كون احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كذلك
وجب كون احدهما لازما لها وهو الذي جعل اكبر بل الثاني اظهر لان اشتراط
اللزوم ههنا اقل ان النتيجة ضرورية الكبرى وجعل فيه دون الصغرى اقول
وانت تعلم ان منشأ الايراد سوء فهم كلام الشارح فانه جعل قوله ولزوم
بعضها على لزوم بعضها لعللها كما هو حق ان يحمل العلة اصغر حتى يمكن ان يحمل
الكلام على وجه خال من التعسف واما اذا حمل على ان المراد لزوم بعضها لبعض كما
ذكرنا فلا حاجة الى ما ذكره الا توجيه اما الاول فلانه ان اراد بجعل العلة وسطا
جعلها واسطة في جميل اليرس فيجيء ان كلام الشارح ليس في الاستدلال باحد
المعلولين على الآخر بجعل العلة كذلك بل هو صحيح في كون الاستدلال لا
باحد المعلولين على الآخر لم يسمى اذا جعل العلة وسطا كذلك بل صحيح
في دليل كبرى هذا الاستدلال كما عرفت وان اراد جعلها وسطا في دليل
الكبرى فليس كذلك لما علمت مما ذكرنا في تقرير كلامه فان قيل لم لا يحمل كلام

الشاهي ما قرره هذا الناظر حتى يدفع عنه ما اورده المحشي قلت اعاده لا فما ذكره من
ان موضع بعد تمام الجواب الحق واما ثانيا فلانه هو في متعقب سوق كلامه كما عرفت
به واما ثالثا فلانه اذ احمل كلام على ما قرره لم ما اداه دفع السوال ببطلان هذا النوع
من الاستدلال عن الاستدلال من احد المعلولين على الاخر ان لم يجعل لازما من اشتراط
العلم بتحقق العلة وهو ظاهر وان يجعل لازما من اشتراط العلم تحقق العلة في نفس
قوله لان العلم يحقق العلة وهو ظاهر وان جعل لازما منه فما ذكره من تم كلامهم بتحقق هذا النوع
من الاستدلال لا يقدح في اشتراط العلم بعده ورد بما من علة واحدة فيه كما فهمه
الشارح في الجواب الحق الا ان يقال هذا الاشتراط لا يستلزم اشتراط العلم بتحقق
العلة وجعلها في المقصد بل كما سبق وح نجد ان هذا كاف في دفع اصل الكلام
فلا حاجة الى ضم لما ذكره فيه تكلف وتطويل بلا طائل بل نقول ما ذكره لا يدفعه
اذ الكلام في نقل كلامهم بتحقق هذا النوع من الاستدلال لا ابطاله وان صرحوا
بتحققه فهو معتبر الاشتراط المذكور راجع الى الاستدلال بالعلة على المعلول فليس الاستدلال
مستقلا ولا كغيره في ما ذكره ولا يقدح فيما ذكرت بل الذي يدفعه عنوان الاشتراط
المذكور لا ينافي استقلال هذا النوع وعدم رجوعه الى نوع اخر لما ذكرنا من الوجهين
آنفا وسابقا فتفطن واما الثاني فلا نبين مما قررناه من ان المذكور فيه
الشرح من الاستدلال الذي جعل الحد الاوسط فيه ليس الا مقدمة واحدة
هي الصغرى واما ما اشار اليه بقوله لزوم بعضها لبعض واما قوله لزوم
بعضها بعضا فهو اشارة الى الكبرى اصل الدليل الكبرى لان هذا الاستدلال
فاذا وجب استلزام ما جعل احد المعلولين المعلول دون لزومه لما كما
عرفت به فلا اشتباه بين اللزوم والاستلزام كما ذكره المحشي على تقدير ان
يكون كل من القولين اشارة الى مقدمة من الاستدلال المذكور فهو لم يحكم

بظهور

بظهور التبديل في الموضعين بل نفس مراده ظهوره في الصغرى فقط غاية ما في
جعل عنوان الحاشية الاول اذ اللفظ اشارة الى الصغرى بهذا كيفما
من الحاجة الثانية حامدا مصليا مسلما معترفا بالقصور والمعترف معفو
معفور ومعتصم بالله وأستفيض منه تمت الكتاب
بعون الملك الوهاب كبر روايه شهر ربيع
الاول من شهور سنة ثمان وخمسين
بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية

م م م م م
م م
م

۱۰۸۷

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

خير مبادي الكلام ما زين بحمد الله الخالق الانام فيحمده
مصليا على نبيه واعد الاسلام محمد واله الكرام صلوة
مقرونة بالسلام   فيقول احوج خلق الله محمد بن احمد
المحوي هذه تعليقات اتفقت مني الشرح لمحمد به اللهم يشتمل
على فوائد يبتصر بها طالبو التدبير جعلنا الله من اهل
التوفيق والتأييد   اي اله واصحابه الذين هم مزيد قوله
زيادة الكرم على من عداهم قال المحشي في بعض نسخه قيل لم
يرد به معنى التفضيل بل اراد معنى الاعلى من التفضيل من
مجموعه زيادة الكرم في الجملة وفيه نظر لان افعل التفضيل
اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع الكثير ان
ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا مما اضيف
اليه والثاني ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه
مطلقا وهو بالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد منه
المتعدد دون المعنى الثاني واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة ولم يرد به فلا قلت لعل مراد المحشي المحقق
قدس سره بالزيادة في الجملة الزيادة في معنى المصدر وان
كان ما نسب من بعض الافراد وغرضه من ذلك نفي توهم
ان المراد بالاكرم المفرد الكامل الذي ازداد
طبعه الكرم من جميع الجهات فعلى هذا يكون مراده من قوله

زيادة الكرم في الجملة الزيادة في طبيعة الكرم سواء كان
من جميع الجهات او من بعضها وهذا هو معنى الصيغة بالحقيقة
وبالحسب المتعارف المشهور واما قيل من ان مراده
بالزيادة في الجملة هو الزيادة في الجملة سواء كان في اصل
الفعل او في قسم منه فليس بشيء لان في ذلك ارتكاب
العدول عن الاستعمال المتعارف المشهور او ارتكاب
المجاز وذلك لان افعل التفضيل او المستعمل مطلقا فلا
يقيد ويقيد مثل قولنا العلم مثلا معناه المتعارف الزيادة
في طبيعة الفعل اي ازديادها في طبيعة العلم فذلك المعنى اما
ان يكون المعنى المستعمل في بعض الاطلاق او معناه الحقيقي
وعلى التقديرين يلزم احد من الامرين المذكورين على هذا التوجيه
ولا حاجة الى شيء منهما في توجيه كلامه كما عرفت ويمكن ايضا ان
يقال في توجيه كلامه اي بل من اراد المعنى مراده بيان المعنى المراد
من صيغة افعل المفرد المستعمل في حكم الجمع فان معناها ليس
الا الزيادة على جميع ما عداها فالمراد من لفظ الجمع من
اضيف اليه ليس تقدير ارادة المعنى الاول من المعنيين المذكورين
في شرح الحاشية ذلك الجمع بعض ما عدا الكل من الجماعة الذين استمل في
كل منها صيغة الافعل في ضمن الجمع غير الزيادة في الجملة من
المعنى الافراد للافعل المستعمل في ضمن استعمال الجمع هو
الزيادة على بعض من عدا صاحب تلك الزيادة سواء كان
فيه زيادة على جميع من عداه او لا واما كون ذلك البعض

جميع آحاد الجماعة المراد من صيغة الجمع او المفرد الذي في قوته
فهو معلوم مقرر في موضعه فمن ثمه قال سيد المحققين انه اذا اعتبر
الاطلاق بمعنى الزيادة على جميع آحاد الصحابة في الصورة المفروضة
لم يصح تناولها للمتعدد وهذا الجواب انسب بعبارته
كما لا يخفى وما يقال من ان هذا الجواب يستلزم لاثبات معنى
ثالث للافضل لان الجمع انما يدل على آحاد مقصودة
بحروف مفردة فاذا لم يكن كل واحد من الجماعة مفضلا على
غيره الذي من تلك الجماعة لم يتحقق الزيادة على جميع من عداه
ثم اضيف اليه فصح التزام المحذور المذكور مدفوع بان
المعتبر في كلامهم المعنيين المذكورين ليس الا كون المفضل
عليه جميع ما سوى المراد من اسم التفضيل سواء كان المراد
واحدا او جماعة كما لا يخفى على الاديب واما القول بان
المراد في صورة ارادة المتعدد من افعل التفضيل تفضيل
الجماعة من حيث هي بدون ارادة تفصيل كل واحد منها
فهو على اطلاقه غير صحيح فانه لا يصح في صيغة الجمع لما مر ان الجمع
انما يدل على آحاد مقصودة بحروف مفردة واما
صيغة المفرد المراد منها المتعدد واذا لم يعتبر لها
موصوف مفرد مثل الال والقريش فشأنها شأن
الجمع كما لا يخفى واما اذا اعتبر موصوف مفرد للصيغة
المفردة مثل الال القريش فيمكن ان يراد منها تفضيل
الكل من حيث هو بدون تفضيل الافراد وان يراد كلاهما منها تفضيل

الافراد

الافراد واذا اتفق ما ذكرناه فنقول وهذا لان من قال
اذا لم يكن المعتبر في اسم التفضيل الزيادة على جماعة
كان ان يكون في قسم من معنى المصدر لزم استعمال الجمع وما في
حكمه كون الفاضل مفضولا على الوجه المستحيل او اثبات
المعنى الثالث للمعنيين المذكورين فراجع والموصوف
اذ كل واحد من الموصوفين بالزيادة انما يكون زائدا
في الاصل المصدر كالكرم مثلا على من سواه فيلزم كون
واحد فاضلا ومفضولا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض
واما ان يكون زائدا على من عدا الجميع سوى الجماعة كما يلزم
الجواب المذكور فيلزم اثبات معنى ثالث وذلك لما مر من
ان المعتبر في المعنيين المذكورين ليس الا كون المفضل
عليه جميع ما سوى المراد من افعل التفضيل فاختار القسم
الاول من القسمين المذكورين ثم دليله لا يستلزم اثبات
معنى ثالث للمعنيين واما القول بان مراد السيد من
قوله الجملة اسم من المعنيين المذكورين لافعل التفضيل
اشارة الى انه يجوز ان يكون الاكرم بالمعنى الاول وان
يكون بالمعنى الثاني مع كون المراد منه متعددا بتقدير
الموصوف المفرد مثل الال والقوم وهو في غاية التكلف
ولا حاجة الى الزيادة كما عرفت من ان مرض بهذا الجواب فلابد
فليرض بكون المراد بالزيادة في الجملة المذكورة في كلام
سيد المحققين ما يقابل الزيادة المطلقة وهو المعنى الاول

من المعنى وان لا يكون المكتوب الى حين هذا
هو المط فان الشيء ابكاره والفصل في بكر هو ن الفصل
بين الخبر حاو بين الى بلفظ عى وينقلون في ذلك صريحا
ايضا هو نصيرة الاختصار ولا حاجة هذا العطف الا عادة
اي يعلف هذا الانكار والنقل انما يدلان على الجزم به
والدعم وجه واما قوله فلا حاجة يمكن ان لى غير ان اعادة
اي يدفع انما يحمل جوله وعلى الكرم احيائه على انه وصف
سبد ابنائه اي يكون الضمير في احيائه راجعا الى الله
ففي التصريح بالاسم فوايد هو العلم باحوال المبدأ والمعاد
اراد بالمبدأ الموجد الحقيقي وهو منحصر في الباري سبحانه وتع
اما ان يكون المراد منه الموجد مطلقا او موجد الى كل حكمى
او موجد الانسان ويحتمل ان يكون المراد به العلة وح
يجب ان يعتبر معنيا الاكل حكمى او ان يخصص باول الدلايل
سواء اعتبر بالنسبة الى كل حكمى او بالنسبة الى الانسان او
مطلقا ينحصر في الباري عز اسمه وعلى التقدير [illegible] اراد
بالمعاد معاد الانسان في المبدا والمعاد ليس [illegible] مقتضى
الانشاء واما الاعلى التقديرين منهما اعني الثالث و
السادس ولا نزاع في احتمال [illegible] تلك الاحتمالات و
ان كان بعضها اولى بالاعتبار بحسب اللفظ وسوق
الكلام اما ما قيل في رد من قال انه جاز ان يكون المراد
مبدا الانسان بان يكون المراد بالمبدا الفاعل

من ان المبدا

مرح
من ان المبدا اذا اشارة الى الموضع اصلا مقاصد الكتاب
وهو مبدا الى جميع الممكنات لا مبدا الانسان فقط فيرد عليه
ان عنوان كون الباري سبحانه مبدا اولجميع الممكنات لا يعتبر
في جميع موضوعات المسائل التي تتعلق بالباري سبحانه بل اثبات
كونه مبدا الجميع الممكنات انما يكون ببرهان في الالهيات
الا موضوعه وكذا المقصد يكفي ذكر الوصف المختص به
واحوال المعاد [illegible] لا يحصى يستقل بها العقل فان
قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل
ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ويستقل باكثر ما علم من
احوال المبدا وان لم يستقل ببعضها كالسمع والبصر
فليس كلام الشارح على ما ينبغي لوروده عليك الاعتراض ضبى
قلت يندفع كل من هذين الاعتراضين لوروده الا [illegible] لانه
ان حمل قول الشارح في افعال المعاد وما لا يستقل على
السلب الكلي او في حكمه يتوجه الاعتراض الاول ويرتفع
الثاني لا محالة لان قول الشارح وما يستقل به العقل اعم
بحسب المفهوم من جميع الافعال او البعض فليس في كلام
الشارح توهم [illegible] باستقلال العقل في جميع احوال
المبدا بغير اعتبار المغايرة لافعال المعاد فان اعتبرت
المغايرة فلا يلزم منه الا كذب السلب الكلي في احوال
المبدا فلا يندفع الاعتراض الثاني على هذا التقدير
سواء اعتبرت المغايرة اولا هذا اذا لم يعتبر تقابل الفادم

اما اذا اعتبر ملابسة الاعراض التي فيه فهو انما يكون
بتبع الاشياء بعضهم من كلام المصنف حملت على تقدير تسليم
ذلك لا يعتبر بهذا الاشعار في امثال هذا المبحث ولا يعقل
فان حمل حول الشرائط احوال المعاد مما لا يستقل عن دفع الايراد بكتاب
الكلام يتوجه الاعتراض الاول والاولى ان يحمل حول الشرائط
واحوال المعاد مما لا يستقل على دفع الاعتراض الكتاب ولا يعتبر
المف بلا انها غير معتبرة في امثال هذا الموضع لئلا يندفع الاعتراض الاول
مع ما لا يخفى فيه انه لو قال على هذا التقدير واهم احوال
المعاد مما لا يستقل لكان احسن ولم يتوجه عليه المنع الذي
ورد عليه قيل فيه انه لو قال واكثر احوال المعاد لكان
اظهر ويمكن ان يحمل المعاد المذكور في حول الشرائط على
المعاد الجسماني لانه المقصد الاقصى في علم الكلام باعتبار
الذات لانه لو المراد بالمعاد هو المعاد المبحوث عنه
في الكتاب وهو اعم من الجسماني وغيره كما صرح به في الشرح في
مبحث المعاد كما يدل عليه عبارة المتن من قوله ولكن لمعظم
وجوب البعث والجزاء فالمرضية ثبوت الجسماني في دين محمد
عليه السلام كما قيل فيه انه لا نسلم ان المبحوث عنه في الكتاب
اعم من الجسماني ولانه لا نسلم ان عبارة المتن تشعر بذلك
لان المتكلمين المحققين الذاهبين الى تجرد النفس يقولون
كلامهم في المعاد في كتبهم ولا يخفى ان كون المصنف منهم ولهذا
يبحث في هذا الكتاب عنها فان الحكم بان حول المصنف و
الكلـ

من المهية والموجود به ولهذا قال صاحب الشفاء الواجب
الوجود هو ان لا يتوهم تركيبه من كم او تركيب كما في تركيب الاجساد
من المبدأ الاول ثم شأنه واوردا وبعدها ما لا يختص بقسم
مما هو مشترك بين الثلاثة والاثنين من جملة ما يتحقق في رفع
الايراد المذكور بما في بيان ان العرض هيأة تحصر ما
ذكر في الكتاب في المقاصد الستة ولم يبحث فيه عن العلم
المشترك بين الواجب والجوهر مثلا او بان يقال ان يكون
هذه الاستبعاد من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها
اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه
العموم بل بالبحث عن انواعها فقط فان كلا من ذلك
الضالين فيه من الافراد لا غرض معتد به في ان يبحث احوالها
بل الا فاحد منهما ما ثبت فيه واما النقض بالكم و
العرض شاملها كما او جد في الجوهر والعرض فهو مندفع بان
المراد بالاشتراك هو الحمل سواء كان بالاشتقاق او
بالاتحاد لا ما بالتركيب فقط في انه يشبه قبل الامور
العامة ما يشمل جميع الموجودات او اكثرها يلزم من هذا التعريف
ان يكون الاحوال الشاملة لجميع الافراد العرض فقط
من الامور العامة وان لا يكون احوال الشاملة للواجب
وجميع افراد الجوهر من الامور العامة بناء على ان افراد
العرض اكثر من افراد الجوهر بكثير في انه يشبه ويتعلق
بكل واحد من المتقابلين غرض علمي على ظاهر هذا النوع فقد

الحكمة تقتضي البعث من قبيل المبادي لا اللاثار الى البرهان
المعاد الروحاني وهل تصريح الشارح بالمعاد الروحاني
اشارة الى انه من سنخ نفس الاستنباط وتكلف فيها ان للفظ
بل لانه لازم ان المراد بالمعاد المذكور ههنا هو المطلق
المبحوث عنه في الكتاب بل ان المراد منه المعاد الجسماني
الذي هو المتبادر في اطلاق الشريعة وما توهم انه لا يمكن
حمل قول المصنف المذكور على ان الحكمة تقتضي البعث الروحاني
ليس بشيء اذ حاصله ان الحكمة تقتضي البعث لتحقق المكلف
الذي هو مقتضى العدل ولا شك ان الفاعل والمكلف
ليس الا النفس فهو دليل على اثبات المعاد الروحاني
قطعا ان الحكمة تقتضي بعث المكلف وهو النفس في المعاد
الا انه اراد بها المعارف التي لا تستقل بها العقل بل
تحتاج الى السماع وهي المعارف الوقتية من احوال الممكن
اراد بها الافعال التي توجد في الممكن سواء كانت مخصوصة
به او لا بقرينة نهوده اذ استنباط احوال الواجب الوجود
من الاحوال الممكن المشترك بينه وبين الواجب لا يتم بدونه
لتوقف الامور التي هو بعد كما قيل فانه لا حاجة الى شرح تشهده
المذكورة فان قيل ما وجه الحصر المستفاد من انما وقد يستنبط
التوحيد من الوجوب الذاتي وكذا كون الصفات عين الذات
قلت هذا الحصر انما يكون بالنسبة الى ما يحتاج ما يستقل به
العقل ويمكن ايضا الثاني ان الحصر انما يكون بالنسبة

١٠٣

يلزم ان يكون كلي من مفهومي الممكن والامكان من
الامور العامة ولم يرتفع لا اورد كليا مما يختص الواحد
منهما اي الامور المذكورة بالذات في الكتاب هي ما به
الذي هو جزء سواء كان تخصيصه به اولا فيدخل المباحث
الاربعة بتلك القيود الاربع في اي تسمية اذ المراد
المفهوم بحسب الكلية فهذا الكلام ليس على ما ينبغي على
الى كلام بل الاولى ان يقال الامور مخصوصة الوجود
ام وقعت في جواب ما هو سواء كانت كلية او جزئية
وبهذا قال المحشي ان الاول بعد لا يرضي به لم يحل عن
مجرد الوجود فالبحث عن العدم اه هذا الكلام سند المحقق
لم تر ان البحث عن العدم مطلقا لكونه من مباحث الوجود
استطرادي حين يرد عليه ما قيل من ان الزام كون بحث
العدم مطلقا ينفصل عن سنده لكون العدم في الخارج
من احوال الجوهر والعرض الموجودين في الذهن بناء
على ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولكون العدم الذهني مطلقا من احوال
الجواهر والاعراض الموجودين في الخارج بل اراد به
ان البحث عن العدم المطلق ينفصل اذ ليس من الاحوال
ان تم فمن الاشياء بالفعل ولا من احوال المكلفة
الثبوت له باعتبار الذات للتام بين المتشبهة
وبين الوجود المطلق واما قيل من ان البحث عن احوال

العدم

ما به اي ما لا اوراد
ورد كليا مما يختص الواحد
منهما من ص ٣

الا، بعد ما تقرير الكلام ما يستنبط من البحث عن
احوال الممكن الا متعلق بامور خارجة او عرضا ولا متعلق
بها المقصد الاول في امور العامة اي التي امور التي
ارجوان بذكره في الكتاب فظاهر وعد انه لا يذكر في
هذا المقصد الاحوال امثال المفهومية مما لا يتعلق بها
غرض معتد به عند المصنف كونها من امور العامة
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الا مثلا انه اراد به
يوجد في جميع افراد الاقسام الثلثة او جميع افراد الفصلين
فظاهر وعليه ان امثال العلم والقدرة مشتركة بين
الواجب والجوهر مع انه لم يعد من الامور العامة
واما دخول البحث الكم المطلق فلزام ان كونه من الكم
الى ما لا يجب ان يبحث عنه اذ ربما لم يتعلق به غرض
فهو في غاية السقوط فان الكم المطلق قد يبحث عنه في
قسم الاعراض والقائل بان البحث عنه على سبيل المبادية
البحث عن الجسم قد غفل عن كونه بعينه في حكمية في دخوله
في التعريف المذكور واما كون مطلق الكيفية مشتركة بين
جميع احاد الموجودات فظاهر فان كل موجود يتصف بالعارض
الاعتباري ولكنه ليس منه وجه يعني سواء كان محلا له
اولا وكذا الكثرة المطلقة شاملة للجميع بلا شبهة واما
الكثرة المخصصة فهي ايضا شاملة لجميع الممكنات من
حيث هي موجود تركيبها اما من الجنس والفصل واما تركيبها

العدم في الامور العامة يحث على الوجود من حيث ان مقابله الذي
هو العدم حاله كذا وكذا احوال الاشياء ما نشر لما الامكان مع
رجوع الاحوال المذكورة الى الاحوال الموجودة باعتبار الوجود
فلا يكون المذكور رابعا فقد زاد وده تكلف كما لا يخفى فان قلت
العدم المطلق يمكن اعتباره للجواهر والعرض بحسب ان الاشياء المختصة
وبه الاعتبار من احواله لهما لم يعد المصنف هذا في بعض النسخ و
كتب الشارح في حاشيته ان البحث عن العدم ليس
استطرادا فيلف المصنف وعن الاحوال المشتركة انها تعرض
لها بالفعل او بالامكان بالمعنى المذكور لا بمعنى امكان طريانها
والبحث لا يعم الكل وبهذا قال السيد المحقق قد سره ان البحث
عن العدم المطلق يتطفل وانما كتب الشارح على الحاشية ملاحظ
الاعلى ان البحث عن العدم مطلقا ليس استطراديا واما العدم الذهني
المطلق بمعنى رفع الوجوب والذهني المطلق كحكم العدم المطلق في عدم جواز
كونه وصفا للممكن بعموم الوجود الذهني للمفهومات باسرها بناء على ارتسامها
في القوى الدراكة والمبادي العالية فالحاشية اذ المراد بالجوهر الماهية
فان قيل مر تعريف العرض ليس على ما ينبغي قلت هذا التعريف انما هو
تعريف للعرض الذي هو بمنزلة الجنس واما تعريف العرضي بما هو مشهور فليس
الا تعريفا للعرضي الذي ليس بمنزلة الجنس ولهذا البحث يقع في المباحث الاتية
فالبحث عن الامتناع اراد به عن الامتناع بحسب الذات بقرينة جانب الوجوب
فلهذا قال كونه من احوال العدم لا ما بالغير اذ المطلق الثابت على دليل دليله
ما قيل من ان ذلك الحكم ايضا ما غير سديد وعن الوجوب اراد بالوجوب

الوجوب الذاتي ولا شبهة في انه غير شامل للقسمين من اقسام الموجود
فلا يرد عليه ما قيل من ان البحث في الكتاب عن الوجوب الشامل للذاتي
وغيره حيث ذكره لقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره لا شك انه
من الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود فذكره هناك لا يحتاج الى
معذرة فانه كما بحث فيه في باب الامور العامة عن الوجوب المطلق
وقد بحث فيه عن الوجوب الذاتي حيث ذكر قوله ويستحيل صدق
الذاتي حيث ذكر في المركب فذكره يحتاج الى معذرة والقول
بانه لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان
يجعل الوجوب الذاتي هو الذي بمنزلة نوع الوجوب المطلق موضوعا
لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعا
لبعض مسائله انما يصح ان لو اعتبر لكل باب من ابواب العلم ولكل
مقصد من مقاصده موضوع غير موضوعات مسائله بحث يكون راجعا اليه لكن
اليه بان يكون نفسه او نوعه كالعلم ليكون ما ذكر في عنوان المقصد
او الباب هو موضوعه الذي غير موضوعات مسائله وذلك غير مطابق
للواقع لانه لا شبهة في انه لا يصح ان يبحث عن احوال الانواع الموجودة
في المقصد الذي وضع الامور العامة لانه يقتضي ان لا يصح البحث عن جميع
ما ذكر في الكتاب من مسائل علم الكلام الذي موضوعه الوجود المطلق
او المعلوم على اختلاف القولين في المقصد الذي وضع للامور العامة
وهذا الفساد لا يتعلق ان عنوان الفصل شيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء
موضوعا لذلك الفصل وان يكون يحمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه
او على فرده بالتفصيل المذكور في موضعه في هذا الفصل ولا يلزم

من ذلك صحة ذكره جميع مسائل الكلام في المقصد الذي وضع لذكر الامور
العامة وذلك لان في مسائل العلم لا يجب ان يكون محمولاتها اعراضا
ذاتية لموضوع العلم بل انما يجب كونها اعراضا ذاتية لما ولنوعه او
لعرض ذاتي له واما في مسائل الباب او للمقصد يجب ان يكون محمولاتها
اعراضا ذاتية لموضوعه الذي ذكر في عنوانه مع جواز كون موضوعاتها
راجعة اليه بان يكون نفسه او نوعه بالتفصيل المذكور في موضعه لانا
نقول هذا اصطلاح جديد في الباب لا ذهب اليه ذاهب لانهم
كانوا يتبعون مسائل ابواب العلوم ومع ذلك لا يقع له في بعض الاستطراد
بهذا البحث عن الوجوب في المقصد الاول فانه بحث فيه عن عوارضه
الذاتية كالبساطة ذهنيا وخارجيا وعدم كونه جزءا من غيره
وعدم زيادة وجوده عليه لانه يحمل عليه الاعراض الذاتية للامور
العامة فيلزم ان يكون البحث عنه ايضا بحسب الاصطلاح المذكور
استطراديا وفيه فضول بحثه لا لاختصاص الامور
العامة اه اراد بها ما اراد المص ان يذكر في الكتاب وظان ان
المذكور منها منحصر في هذه الاقسام فان قلت لم جعل للعلية والمعلولية
فصلا منفردا ولم يجعل للوحدة والكثرة كذلك بل جعلها من لواحق
الماهية قلت لعل ذلك لاجل سعة كثرة البحث عن العلة والمعلول
ودقة البحث عنهما وحمل ذلك لاجل ان الاستقراء يدل على انحصارها
في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب
منه الماهية واحدهما واحوالها في العلة والمعلول واما تقدم مباحث
الوجود على مباحث الماهية فلشموله للموجودات كلها بخلاف

الماهية كما صرح به الشارح واما تقدم الماهية على العلة والمعلول فلما مر من اعتبار التركيب فيها وتحديد بما ما الثابت العين هذا التعريف لبعض المتكلمين كما صرح به في الشرح الاقدام وقال السيد المدقق كانه لمن يرى ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اخص من العدم فهو موافق لبعض المتكلمين في ان الثبوت اعم من الوجود وجمهور القوم في ان النفي وهو مرادف للعدم اخص من العدم ولما كان من المتكلمين اليد من للوجود الذي كان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين مميزا للوجود عما عداه من الثابتات زعم هو كون فصلا للوجود او خاصة له فتناول التعريف للوجود بذاته كما توهم وكان الثابت بالعين يحقق الموجود عنده كذلك المنفي بالعين يحقق بالعدم واعترض عليه بان هذا مبني على مجرد احتمال اذ لا مذهب احد على ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم بل القائلون بان الثابت اعم من الموجود ذاهبون بان المنفي اخص من المعدوم قلت اراد ذلك المدقق بالنفي معنى الرفع وهو اعم من العدم ثم يرد عليه ان القائلين بعموم الثبوت ينسبون الثبوت الى التي هو فاحتمال كون العين مميزا للوجود عما عداه من الثابتات مجرد احتمال بلا وقوع ولهذا لم يذهب اليه السيد المحقق وصرح في شرح المواقف بان فائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما والتفصيل ان يقال هنا احتمالات اربعة في المعرف حاصلة من ضرب الموجود التسعة احدها ان يكون

هو الموجود في نفسه مطلق وثانيها انه الموجود الذي في نفسه وثالثها انه الموجود المطلق مطلق سواء كان موجودا في نفسه ورابعها انه الموجود المطلق مطلق سواء كان موجودا في نفسه او لغيره وعلى التقادير الاربعة يحتمل ان يكون المراد بالعين المذكور في التعريف الى ان يكون المراد به الذات فهنا ثمانية احتمالات في بادي النظر والمعتبر هنا اربعة لم يكن فيها التعريف بالاعم وهي الثاني والخامس والسادس والسابع والحق الملم هو الاحتمالات من هذه الاربعة وهو ان المراد بالموجود المعرف هو الموجود المطلق بمعنى الرفع وهو اخص من العدم ثم يرد عليه ان القائلين بعموم الثبوت ينسبون الثبوت الى التي هو مطلق وبالعين احد للعين فانه احق بالتعريف في اول ذلك المقصد لا يشتمل الى الذي لا يمكن ان يخبر عنه لانه عليك ان تفسر البعض الذي او بما باطل فان البعض قولك الذي يمكن ان يخبر عنه ليس الا قولنا الذي يمكن ان يخبر عنه فذكر عنه لفظ الذي وملخ البعض ليس الا في البعض ليعرفوطيه لذكر التعيين والحاصل ان القول بان المعدوم المطلق الشيء له اتصاف بالعدم او بالسلب باطل فان المعدوم لا شيء محض ليس له الا عدم الاتصاف وعدم الاتصاف لا يستلزم الاتصاف بالعدم كما لا يخفى واما الثاني فلان الامكان من اجزاه قيل في نظر لان المواد الثلث لا تنحصر في الوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع فالامكان الخاص عبارة عن سلب الضرورة عن الجانبين وعدمه فان معناه كونه مجردا عنه بالامكان والجواب ان معنى كل

تفصيه برجح الا ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار
عنه برجح لا سلب الاخبار عنه وعدم ثبوته انتهى اقول اذا جعل
الامكان المذكور جهة القضية وحكم بان مع كل قضية برجح لا ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته له لزم القضية المذكورة بالقوة الدور
ولا حاجة لما تغير الامكان كما حكم به السيد المحقق قدس سره حيث قال
في حاشيته على شرح التجريد وقيل لان حاصل ما يمكن ان يثبت له
الخبر هو هذا هكذا ثم قيل هو الموجود له الخبر بالامكان وكانه اختيار
لفظ قيل اشارة الى المناقشة بان الثبوت المذكور بمعنى الرابطي وهو
الثبوت النسبي وقد جعل هنا الة لملاحظة الطرفين والموقوف هو
وجود الشيء في نفسه كما صرح به في شرح المواقف ولعل الشارح لم يلتفت
الى هذه المناقشة ولهذا لم يجعل الامكان المذكور جهة للقضية
المذكورة بالقوة بل جعله مسندا الى قوله ان يخبر عنه كما هو
فالعبارة في حمل الموقف الذي الاخبار عنه ممكن ولهذا
فسره بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم اي وجود الاخبار في
نفسه وعدمه فيلزم الدور بل المناقشة المذكورة فان الامكان
اذا جعل محمولا على الشيء مثل قولنا الانسان ممكن كان معناه سلب
وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وليعلم ان حمل الامكان المذكور
في التوجيه على الامكان العام ايضا وجه لزوم الدور في نوعي
الوجود والعدم مبني على ان معنى امكان الاخبار هو سلب ضرورة
العدم وجعل العدم موقوف على جعل الوجود او على ما ذكر السيد
المحقق قدس سره على ما قرره فان قيل حمل الامكان على الامكان

العام

العام في تعريف الموجود توهم ان يتحقق موجود وجب الخبر عنه لكنه غير
موجود فيتوهم امرا غير واقع ولهذا لم يحمل عليه قلت حمله على الامكان
الخاص في تعريف العدم توهم ايضا تحقق معدوم تحت يكون ضروري
الاخبار عنه فيصير الحملان في مرتبة واحدة في لزوم الدور ولا ايهام
لامر غير واقع بل الحمل على الامكان العام اولى لانه توهم امر غير
واقع على تقدير الحمل على الخاص في الموجود كما يتوهم من تعريفهم بخلاف
الحمل على الامكان الخاص فانه يوهم امرا غير واقع على تقدير وهو انه لا
يندرج تحت المعدوم وهو توهم اندراجه وايضا سلب الاخبار
لا يميز الموجود عن المعدوم فلا يكون امكان الاخبار بمعنى الامكان
الخاص مميزا للموجود بالذات بل مدار التمييز انما هو سلب ضرورة
عدم الاخبار فيصير الحمل على الامكان العام اولى ولعل الشارح حمله على
الامكان الخاص ليصير لزوم الدور اظهر هذا واما ما قيل في هذا
التوجيه من انه ان اريد بالامكان امكان الذاتي وهو سلب الضرورة
عن الطرفين وهو الامكان الخاص لا يكون مانعا لدخول المقدمات
فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لا امتنع اتصافها
بها حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اريد به ما يقابل
الامتناع المطلق يلزم ان لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات
عنه على تقدير ان لا يعلم فيمتنع الاخبار عنها فالشق الاول بين
ليس المراد بالامكان الامكان الذاتي وليس للمعدوم المطلق
الاتصاف بامكان المعلومية وهي الاخبار عنه بحسب ذاته وانما يكون
كذلك لو كان له ذات مع الاتصاف بشيء وليس كذلك لانه

ماشيء محض لا ذات له ولا اتصاف له بشيء اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا
ولا ممتنعا فيصح على تقدير اتصافه بصحة الاخبار عنه حال الوجوب لا يلزم الانقلاب
وانما يلزم الانقلاب ان لو كان متصفا بالامتناع في حال العدم لا
يقال لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا ممتنعا الاخبار عنه واجاز ثم
ان لا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه لانا نقول التسمية مستفادة
من لفظ ما والاتصاف بالامتناع مستفاد من المعدوم فيه
بل كشبهه تعريف المعدوم المطلق بما يمتنع الاخبار عنه بلا تاويل با
السالبة كما مر الاشارة اليه بطلا قطعا والحاصل انه ليس في المعدوم
المطلق الا السلب لا الاتصاف بالسلب واما اختيار الشق الثاني
بان يقال المراد بالامكان المذكور مقابل الامتناع المطلق اعني
ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير بناء على ان المراد بالغير هو الامر
الخارج فيرد عليه ان نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون التعريف
جامعا لما ذكر وانما يلزم ذلك لو كان المقدر في التقدير المذكور اي
تقدير عدم المعلومية امرا واقعا فان جميع الموجودات معلوم
بوجه ما وذلك كاف في امكان الاخبار عنها واما الجواب بان
المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب نفس
المعدومية فيوهم قطع النظر عن كون الامكان بهذا المعنى مستعملا
اولا تكلف لا حاجة اليه بل يكفي في الجواب الاكتفاء بسلب الامتناع
الوصفي كما لا يخفى فحصل مما ذكرنا اربعة اجوبة اختر منها ما يحسن
عندك ولا يخفى عليك ان المعدوم المطلق لا يدخل في التعريف المذكور
اصلا بعد اختيار الشق الاول من الترديد المذكور سواء قلنا ان الامكان

الذاتي مقدم على الوجود على ما هو المشهور وارجعناه الى السلب ايضا الذات
الوجود والعدم قلنا ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع كما
توهمه بعض وقلنا انه من الوجود كما هو التحقيق لان لفظ الذي او ما في التعريف
المذكور يوجب خروج المعدوم المطلق عنه اذ المعدوم المطلق ليس بشيء
ولا اتصاف لشيء فكما يخرج المعدوم المطلق عن التعريف المذكور باعتبار
الاتصاف بالامكان فيه يخرج منه باعتبار ذكر لفظ الذي او ما فيه
قول الشارح في الحاشية لا يقال الذي يمكن ان يخبر عنه يصدق على
المعدوم اه اقول حاصله الشك انه الى ابطال التعريف المذكور بانه
ليس بمانع ولا جامع ولا الجواب عنه اما الاول فلصدقه على المعدوم
ولا يدل على بيان ولعل عدم ذكر البيان اما لدعوى البداهة
لاجل ظهور البيان من وجوه اربعة احدها ما ذكره بقوله ان
المعدوم يمكن ان يوجد فيمكن ان يخبر عنه بالامكان الذاتي وثانيها
ان المعدوم يمكن ان يخبر عنه بانه داخل في هذا التعريف اولا وثالثها
ان المعدوم يمكن ان يخبر عنه بانه نقيض للموجود او فرد لنقيضه ورابعها
ان للمعرف تعريف لتعريفه وما يمكن تعريفه يمكن ان يخبر عنه ولا يخفى عليك
دفع هذا الاحتمال بكل مما ذكروا اجاب الشارح عنه على طريقة المعارضة
باثبات المقدمة الكلية التي هي معنى اطراد التعريف المذكور وتعينه
ولا اختفاء فيما فيه من خفي لغيره ما في الشرح لا يحمل في الشرح الامكان
المذكور في التعريف على الامكان الخاص وجه في الجواب في مقابلة
الامتناع والامكان الذي هو مقابل الامتناع انما هو الامكان العام
ويمكن دفعه بان يقال مراده دفع الاختلال المذكور من التعريف سواء

نعم الامكان بمعنى الامكان العام او بمعنى الامكان الخاص اما الاول فظ واما الثاني
فلانه لما ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان العام موجود بان يقال
كل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان الخاص يمكن ان يخبر عنه بالامكان العام
وكل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان العام فهو موجود فكل ما يمكن ان يخبر عنه
بالامكان الخاص فهو موجود وهو المطلوب من اطراد التعريف المذكور فذكر
كبرى اي اختلال التعريف المذكور بانه غير جامع فاشار اليه بقوله لان
قبيل المعنى الذي يعبر عنه بحرف الخ وحاصله ان معنى الحرف والفعل حال
التعبير عنهما بلفظيهما موجود ان في الذهن ولا يصلح شيء في هذه الحال
للاخبار عنهما بشيء واصلا فلا يدخلان في التعريف المذكور فلا يكون
جامعا وللدفع وجهان احدهما ان المراد بقول المعرف الذي يمكن
ان يخبر عنه ما يمكن ان يخبر عنه بوجه ولو باعتبار ما ولا شك ان معاني
الحروف والافعال وان لم يمكن الاخبار عنهما حال كونهما معبرة بالفاظهما
لكن يمكن الاخبار عنهما حال كونهما ملحوظة بالذات معبرة
عنها بالاسماء وثانيهما ما اشار اليه الشارح بقوله في
الحاشية فلما قد اخبر عنه بانه لا يمكن ان يخبر عنه فيصدق
حد الموجود عليه وما يقال من ان هذا الجواب يشعر بانه
يمكن الاخبار عن معاني الحروف والافعال حال التعبير
عنها بالفاظها مندفع وهذا لان المخبر عنه على
قسمين احدهما ما هو المخبر عنه بالذات وهو ليس الا
الصور العقلية اي الموجودات العقلية التي هي ملحوظات
بالذات وثانيهما ما هو المخبر عنه بالعرض وبالسراية

كالموجود الخارجي ينزل منزلته ولا خفاء في ان المراد من التعريف
المذكور ان الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه اما بالذات كما في الموجودات
الذهنية الملاحظة بالاستقلال واما بالعرض كما في الموجودات الخارجية
والمفهومات الملاحظة الغير المستقلة من حيث هي كذلك كمعاني الحروف
والافعال والقضايا حال كونها معبرا عنها بالذات فيكون الاخبار
عنها من حيث هي غير مستقلة غير صالح لان يخبر عنه بالذات
متحققا بالعرض وبالسراية فمراد الشارح من قوله في الحاشية قد
اخبر عنه بانه لا يمكن ان يخبر عنه انه قد اخبر عنه بالعرض بانه لا يمكن
ان يخبر عنه بالذات فيصدق حد الموجود عليه لان ما ذكر
من قوله ولا يصدق حد الموجود عليه لانه لا يمكن ان يخبر عنه
وما ذكره من قوله بعده واما انه قد اخبر عنه بانه لا يخبر عنه
فهو نظير اشكال المجهول المطلق بعينه حيث لا حكم على المجهول المطلق
بانه لا يحكم عليه والجواب الجواب بيد ان هذه الارادة
بل لا اعتبار بهذا الاشعار بعد ظهوره ان هذه الاخبار اي الاخبار
بعدم صحة الاخبار انما يكون في غير حال التعبير عن معاني الحروف
والافعال بالفاظها لا يقال في تعميم المخبر عنه بعض الشمول تعميم للمعدوم
المطلق فانه يصح الاخبار عنه بعدم صحة الاخبار عنه لانا نقول ان
اريد النقض بمفهوم المعدوم المطلق او بافراده الفرضية فلا
نسلم عدم وجودهما فلا نقض وان اريد النقض بما هو فرد له
في نفس الامر فمقول ليس له فرد في نفس الامر حتى يكون مخبرا عنه
بالعرض لبعض التعريف كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله

واما ثالثا فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف
له فيه اما لا اما قيل ضرورة للمعرف ان يقول الكون المأخوذ
في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو الوجود
الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين مظنة الترادف كيف والاول
مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول
المص بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان
المعرف المطلق الوجود الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف
ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى مشتركا بين القسمين انما عرفت
الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل
للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريف الشيء بما يصدق
هو عليه ولا يلزم فيه دور الا بالشرطين المشهورين كما اشتهر
لا لما قيل ضرورة فبحث اما اولا فلانه ليس للمعرف ان
يقول ما ذكره الا اذا ثبت ان للكون معنيين فح لتوقف
معرفة احدهما بالآخر دون معرفة القدر المشترك بينهما بما يصدق
هو عليه لكن ثبوت المعنيين عندهم لم لا يجوز ان يكون له معنى
واحد هو يحمل هذا المعنى الى التعريف حال العروض ح يكون غير مستقل
بالمفهومية وقد يحمل الى التعريف حال التجرد ح يكون مستقلا
بالمفهومية كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب القوم فيه في
نظائره من الامكان واللزوم وغيرهما كما يجيء تفصيله في الشرح
واما ثانيا فلانه لا نم ان الظاهر ان المعرف هو وجود الشيء
في نفسه واي دلالة للتعريف على ذلك بل الظاهر ان المعرف

هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشيء في
نفسه لانه سيأتي في الشرح على ما نص عليه المص واما ثالثا فلان ما
ذكره في الايراد سوء فهم المراد وذلك لان المص بعد تحقيق ان
للموجود معنى واحدا بديهيا مشتركا حكم بان هذا المعنى قد يحمل
محمولا وقد يحمل رابطة واشار بذلك الى قسمي العقد اعني الهلية
البسيطة والهلية المركبة ليبني على ذلك اثبات المادة في
قسميها ومن الظاهر ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا
او رابطة هو ذلك المعنى والاختلاف انما هو في العوارض الخارجة
عنه حتى لو عرف المعنى حال كونه موضوعا بنفسه حال كونه محمولا
كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان الكون اسما لهذا المعنى ايضا
فلو عرف احدهما بالآخر كان تعريفا بالمرادف لا لما قيل
ضرورة انه في هذا الكلام اقطار [illegible] قوله ليس للمعرف ان
يقول الى آخره فلان حاصله زعم ان التعريف دوري صريح وعليه
اثبات الدور وصاحب التعريف بصدد المنع ومطالبة المانع
بالاثبات خارج عن قانون التوجيه فقوله ثبوت المعنيين عندهم
الى آخره غير موجه اذا هو منصب الخصم اذ لا شك ان
قول المص ان التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات
فحكمه في جوابه المنع على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد لا ينقلب
بتجدد الملاحظة مرة اضافة وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من
الاجناس العالية وذاتيات الشيء الواحد لا تتغير باعتبارات العقل
ثم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف الحقيقي قد يلاحظ بالذات

فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يحصل له الملاحظ الغير فلا يكون مستقلا
وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة الى غيرها
اصلا مثلا الابتداء والامكان ونظايرهما من مقولة المضاف
ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف
حال اطرافها وهي في كلتا الحالتين نسبة لكن العقل في الحالة الاولى
متوجه لها نفسها وانما يلتفت للاطراف تبعها وفي الحالة الثانية
متوجه للاطراف بالذات وانما يلتفت اليها بالتبع فنعقل تلك
المضافة في الحالين موقوف على الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات
بالذات للاول المتطايح قد ينفك عن الالتفات بالذات
للاطراف واما ان معنى واحدا اذا لاحظ العقل بوجه من الوجوه
كان من مقولة المضاف واذا لاحظ بوجه آخر كان من
مقولة اخرى فمما يشهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته
ثم لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشيء
في نفسه فاذا قلت الف د موجود لم يتبادر منه الا وجوده
في نفسه كيف لا وقد سمى الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بغيره
بالوجود بالعرض والمتبادر من الالفاظ معانيها التي هي بالذات
لا بالعرض واما الاستدلال على ان المعرف اعم بانه متناول
للشيء في غاية الخفاء فان الموجود في نفسه مساوق للشيء في
نفسه فان كل شيء فهو موجود في نفسه وكل موجود في نفسه
فهو شيء بل المساوقة انما يلائم الوجود في نفسه لا الاعم
فان كل الحكم على انه قد يصير رابطا ومن البين ان الشيء

لايصير

لا يصير رابطا اذ لا يجوز ان تقال زيد شيء قائما كما تقال زيد موجود
قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يبق للتردد في مرادفته
للشيء جهة لظهور ان معنى الشيء لا يمكن جعله رابطا ولو ثبت
التردد في المراد فمن الفضلاء سيما المصنف علم اذ ليس مرادهم المعنى
الاعم الذي توهمه بل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود
مشترك لفظي بين المعنيين كما ذكره في حاشية حواشي المطالع لانه
لقائل ان يقول ان المحشي منع لزوم الدور ولم يحصر في الجواب
منع ثبوت المعنيين لصحة ما هو في قوة الدليل من قوله كما يشهد
الفطرة السليمة وذهب القوم فمنه ذرة نظارة والمناقشة في العبارة
ليست من دأب المحصلين فخلاصة كلام المحشي ان كون معنيي
الكون واحدا كما ذهب اليه القوم ومما يشهد به وجداني فان
الفطرة تشهد بان للكون معنى واحدا قد يجعل آلة لتعرف حال
الغير وح يكون غير مستقل بالمفهومية مثل قولنا في الفارسي زيد
هست قايم وبود قايم وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وح
يكون مستقلا بالمفهومية مثل قولنا في الفارسي زيد هست
وبود ولا يلزم ذلك من ان المعنى الواحد يختلف بحسب الملاحظة
بان يكون تارة مضافا حقيقيا وتارة امرا غير اضافي بل انما
يلزم ان يكون المعنى الواحد تارة امرا غير اضافي وتارة مضافا
مشهوريا غير حقيقي وذلك ليس بمستنكر كما لا يخفى فاندفع قوله
على انا نعلم بديهة اه وايضا كون المتبادر من اطلاق لفظ
الوجود وجود الشيء في نفسه بديهة كون التعريف غير مانع لارادة

المطلق مع ذكر المقام الذي يعني السيد اعتبار الوجود المطلق
للوجود النسبي فانه انسب بمبحث الامور العامة وايضا لا يخفى عليك
ما في قوله بل لما وقع انما يلائم الوجود في غيره فان ذكر المساواة
انما يكون لاجل عدم احتياج الا دفع توهم المرادفة لا لاجل تجويز
المرادفة كما توهم فليس للبعض تردد في المرادفة بل انما يكون ذلك
التردد للبعض ههنا على النظر عن الدلالة التي سبقتها وعن جملتها
ما ذكره هذا القائل كما ان الموجود في نفسه وقع للشيء في
نفسه كان الوجود المطلق مساويا للشيء المطلق وهذا انسب
باعتبار في مبحث الامور العامة وايضا قوله بل صرح الشيخ في
منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين لا يخفى ضعفه
لمن تامل في المنقول من كلامه فانه قال المغالطة انما تأت من
اشتراك اللفظ اي لفظ الموجود بين المعنيين ويمكن ان يكون
مراده من هذا الاشتراك الاشتراك اللغوي لا الاشتراك الاصطلاحي
الذي يستدعي تعدد الوضع ومن المعنى المعنى الذي هما فيه معنى
واحد لا التعدد الحقيقي وكلامه في الهيات الشفاء والنجاة
يدل على هذه الارادة كما يظهر لمن تتبع عن قرب بل لانه
حاصل كلام القائل الاول انه لمن عرف الوجود بهذا التعريف
ان يدفع كلام المص ويمنع لزوم الدور ويلتزم ان للوجود معنيين
مختلفين ويقول مرادي من المعرف وجود الشيء في نفسه ومن
الكون المأخوذ في التعريف وجود الشيء لغيره ولا خفاء
في ان ذلك المنع لا يندفع بمجرد دعوى البداهة الوجدانية

وانتساب

انتساب المذاهب الى وحدة معنى الوجود لا التقوم بدون اثبات
ان المعرف مبهم ولا يخفى انه للقائل في الاول ان يقول ان قوله
بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو
اعم من وجود الشيء في نفسه من قبيل الاحتجاج على الخصم بكلام
خصمه فان المص ادعى على صاحب التعريف لزوم الدور في ذا
منع هو او واحد من جانبه لزوم الدور ههنا على تخصيص المحدود
لم يبطل بل له ان يقول المص او واحد من جانبه ان حكمكم بالاعم
ههنا على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم وقد
نص على انه مشترك الشيء وايضا له ان يقول لم يحقق المص كون
الوجود مشتركا معنويا بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره
وليس في كلامه دليل عليه وبداهة ذلك الاشتراك عند الخصم
للمعرف وانما قلنا ان في كلام المص نظر لا لما قال القائل الاول
او لا لان كلامه مندفع بان يقال مراد المص ان تعريف الوجود
المطلق مطلقا عنده دوري او ما في حكمه فلا وجه لكلامه اصلا
كما لا يخفى واما النظر في كلام المص في اثبات الدور فلان للقائل
ان يقول ان الوجود لما كان معلوما بوجه ما جاز ان يكون
العلم بهذا الوجه كافيا في حصول رابطة في ان يعرف المعرف
وهو نفسه بوجه آخر وهو كنهه مثلا بلا محذور في التعريف
ناشئ من اخذ الكون منه ويعلم من هذا ضعف بطلان تعريف
الموجود بما هو فاعل او منفعل مع عدم ذكر لفظ يكون كما
نقل في الحواشي الشريفة فان الوجود لا بد ان يعرف في قول المعرف

ماهو فاعل او منفصل لان الموجود في القضية الموجبة وما في حكمها اما محمول
او رابطة وان كان ماخوذا من كلام الشيخ في النجاة حيث
حكم بان الوجود مبدأ لكل شرح ولا خفاء في ان النظر المذكور
ساقط عن كلام المص بعد تحقق الارادة المذكورة سلب
كون في سوق العدم مبني على تقدير ان يكون العدم سلب
الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل اقول
لما كان معنى العدم كما هو ظ عند الانصاف هو نفس سلب الكون
لا معنى اخر محلل في العقل الى السلب والكون كان بيان كونه مجملا
اذا فهم من العدم لا يمكن الا بان يقال افراد اللفظ الموضوع للمعنى
المركب يستلزم فهمه منه بالتفات واحد بخلاف تركيب اللفظ
في اجمال المعنى كونه ملتفتا بالتفات واحد وتفصيله كونه ملتفتا
بالتفاتين في هذا المبحث فلقائل ان يقول وان سلم هذا الاستلزام
اي استلزام اتحاد اللفظ لاتحاد التفات معناه فلا نسلم ان
الالتفات بالاجمال والتفصيل المفسرين المذكورين اي بمعنى كون
المعنى ملتفتا بالتفات واحد وباكثر في اللفظين من الترادف
وان سلم انه مع اتحاد المعنى لا يطلق لفظ الترادف مع ان التفاوت
ليس الا بالتفات فهو بعيد عن غرض الشارح فان غرضه حاصل
ان تقول معناهما واحد فلا يصح توقف احدهما بالاخر لكون
تعقل كل منهما مع الاخر لا به وان كان في احدهما فان اراد الحكم تعقل مع
بعدم الاستلزام المذكور او بعدم اخراج التفاوت في الالتفات
المفسر بالوحدة والتعدد لفظهما عن الترادف واما ارادة المراد

اتحاد

اتحاد معنى اللفظين سواء كان ملتفت منها بالتفات او اكثر
او ملتفت من احدهما بالتفات واحد ومن الاخر باكثر
والقول بان الاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون
للوجود فاذا احد العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون
مرادفا له والمراد هنا عدم الوجود وهو لا يخفى عن الكلام المستغنى
عنه كما لا يخفى وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود الحاصل
ان المراد توقفه بحسب التصور وهو ظ فلا يرد ما اورده الشارح
واعترض عليه السيد المدقق بان ما اورده الشارح في الحاشية
هو انه لا يتم توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود بل يمنع استلزامه
اياه فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الموجود مع الغفلة
عن سلب مفهوم الموجود وقد حسب صاحب التعليل ان الايراد
يندفع بان تعقل قولك ما لا يكون موجودا مؤثرا او لا موجودا
غير مؤثر اصلا يتعقل سلب الموجود وليس كذلك لان السلب
وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على الموجود
فكما لا يلزم من صدق قولك بعض الانسان لا يكون انسانا
كاتبا سلب الانسانية عن بعض الانسان ولا تعقل سلب الانسانية
عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الموجود ولا تعقل سلبه
وما قال صاحب التعليل في دفع الاعتراض المذكور من انه من البين
ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين تقييديين
الاول مركب اضافي من السلب والموجود والثاني مركب توصيفي
من الموجود والمؤثر وكذا الحال في قولنا سلب الموجود

المؤثر فتصور سلب الموجود المؤثر متضمن لتصور سلب الموجود وكذا تصور
سلب الموجود المتأثر وكيف لا ونسبة سلب الموجود الى سلب الموجود
المؤثر وسلب الموجود والمتأثر نسبة المطلق الى المقيد كما ان تصور
الحيوان الناطق المذكر كذلك لا يلزم من التصديق بسلب احد
القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب القسمين التصديق
بسلب المقسم ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد سبق في
الشبه ومن هنا حال التصور يخالف التصديق وان مفهوم سلب
الموجود جزء من مفهوم سلب الموجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء
من عدم بصر زيد وما ذكرنا من ان السلب وارد على المجموع خلاف
صريح اللفظ فان السلب مضاف الى الموجود والموجود موصوف بالمؤثر
والمتأثر فيفهم تصور معناه لا تصور معنى سلب الموجود فسالف منهما
تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك ان كلا من التصورين جزء
من سلب الموجود المؤثر والمتأثر في ذلك فهو دائر بين امرين
اما قياس التصور على التصديق كما مر واما عدم الفرق بين
القسم والفرد الذي ليس بقسم كالمؤثر والمتأثر فان تصور السلب
المضاف الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر لا يتضمن تصور
سلب المقسم بخلاف تصور سلب المضاف الى مفهوم القسم
كسلب الموجود المؤثر وقوله السلب وارد على المجموع لا على
كل واحد كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما تعلق اولا
بالموجود ثم الموجود تقيد بالمؤثر او المتأثر وفرق بين مفهوم
القسم الذي هو فرد يتعلق السلب به ارتكاب مجاز وهو

يفر جائز في هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون تنويعا حقيقيا
والكون حمله على المجاز اقول العجب من قائل هذا القائل مما حققه
في الحاشية السالفة من انه لا يفهم المفهوم المركب من المعاني
المتعددة من اللفظ المفرد الا ملتفتا بالتفات واحد
اذ اعترف بذلك موافقا للسيد المحقق قدس سره الشريف رحمه الله
تعالى اندفع اعتراضه على الشارح فان كلام الشارح هو ان مفهوم
قولنا الموجود المؤثر اذا فهم من لفظ القائل لم يلتفت اليه
الا بالتفات واحد فلا التفات الى مفهوم الموجود بانفراده
فالسلب الوارد على مفهوم القائل انما يرد على المجموع فهو نفي
الموجود المؤثر لا نفي مفهوم الموجود وحده كما توهم هذا القائل
فصح هذا الحكم حال ما ذكره هذا القائل من التفصيل والاطناب
والحاصل ان الكلام انما هو في سلب المتعلق بالقائل والمنفصل
لا في السلب المتعلق بالقائل والمنفصل لان السلب المتعلق بالموجود
المؤثر الموجود والمتأثر لم يجر فيه ما ذكره القائل بالتفصيل والاطناب
وحاصل الشرح اعتراض على السيد المحقق قدس سره
بانه لما اعتقد ان المفهوم المركب اذا فهم من اللفظ المفرد
لم يلتفت اليه الا بالتفات واحد لزم ان لم يحكم بان السلب
الوارد على مفهوم القائل او المنفصل هو الوارد على مفهوم
الموجود هو الوارد على مفهوم الموجود بانفراده والقائل
المذكور ما استقر هنا الاعتراض لما وافق السيد المحقق
في الاعتقاد المذكور لم يتيسر له الدفع لان هذا الاعتقاد

مستلزم للحكم بان السلب انما اورد على مجموع مفهومي الموجود والموثر
واذا تحققت ما ذكرنا عرفت ان قول الفاضل المذكور وصرف
مفهوم المقسم لا معنى فرد متعلق السلب به ارتكاب لما لا يجوز
نعم للسيد المذكور ان يقول بان سلب الوارد على الفاضل انما
ورد على مفهوم الموجود اولا فيلزم الدور على تقدير ان
ان يقال معنى الفاضل هو معنى الوجود الموثر بعينه لا معنى كلي
فيهما والعجب من هذا السيد المدقق فانه اذا اعترف بانه
لا فرق بين قولنا الموجود للموثر وبين قولنا الفاضل على
تقدير ان يكون معناهما واحدا بالاجمال والتفصيل لزمه ان
يحكم بان السلب الوارد على الفاضل انما يرد اولا على مفهوم
الموجود فيتم بيان الدور المذكور والغرض من هذا الكلام
ان الاشكال المناسب لتحقيق السيد المدقق ان تم بيان الدور
المذكور ولمحو القايل المذكور ان يدفع ذلك البيان
وقد وقع الامر بالعكس وهذا امر عجيب ولو تصفحنا قلنا
لا نا لا نم انه لا يقال قد صرح الشيخ الرئيس في الشفا بان
الفاضل والمنفصل من اقسام الموجود والمقسم معتبر في مفهوم
القسم ولهذا قال السيد المحقق ان معنى الفاضل هو الموجود
الموثر والمنفصل هو الموجود المتاثر لان المقسم كونه ان يكون
موضعا لاقسامه واذا جعل التعريف المذكور من باب
التعريف بالاخفى ولم يتعرض للدور حيث قال واولى
الاشياء ان يكون متصورة لانفسها هي الاشياء العامة

للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان
يبين شي منها ببيان لشيء اعرف منه وكذلك من حاول ان يقول
فيها شيئا وقع في اضطراب بمكن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون
فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد من اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود
ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا واني الى
هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال
من روم ان يعرف الشيء الظاهر الصفة بصفة له يحتاج الى بيان حتى
يثبت وجودها له غاية الامر انه لم اه قال الشارح هذا انكار
لا مكان مع لزوم كونهما موجودين فان عدم العلة علة
لعدم المعلول اقول بعد ان سلم كون المعدوم علة بناء على ان
المراد بالعلة ما هو علة مطلق سواء كانت علة بالذات
او بالعرض فلا نم انه تطلق على المعدوم الفاعل والمنفعل بل
لا يطلقان الا على الموجودات بلا خفاء فان العلة المطلقة قد
اعتبرت على وجه يصح استعمالها في المعدومات واما الفاعل
والمنفعل فلا يعتبر فيهما ذلك الوجه الاعلى بعد وبعد تعذره
فيسل فيه بحث اما اولا فلانا نطلب هذا الاعتذار ونقول
مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصفة
لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف متن اللغة فاذا
علم مفهوم الصفة علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصفة اليه

فتوقف الموجود بثابت العين ليس توقفا للوجود بالثبوت لانه
غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم
الصفة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوم الوجود والصفة
كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما في
ساير المفهومات المكتسبة قوله مراد السيد المحقق قدس سره
من قوله مفهوم الموجود يشتمل على شيئين ان المفهوم للموجود اللغوي
يشتمل على شيئين كما يدل عليه ظاهر عبارته المفهوم [illegible] على ان
المراد ههنا ليس الا تعريف الوجود بحسب اللغة يشتمل على
شيئين مفهوم الوجود بحسب اللغة ومفهوم صيغة المفعول لكنهما
لكن مفهوم جميع صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف
اللغة بجملها اي الصرف لمن اراد تحصيل معنى في هذا الكتاب
اه وح لا وجه للقلب المذكور كما لا يخفى ولا وجه ايضا لكلام
الشارح عليه لظهور ان كل تعريف مشتق بمشتق بحسب اللغة
مستلزم لتعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
بحسبها واما دفع السوال الثاني فلا يخفى على احد لان معنى
الصيغة يشتمل على الربط بين الذات المبهمة ومبداء الاشتقاق
علم مفهوم الصيغة ومبدئ الاشتقاق علم مفهوم المشتق واما
ما اجاب القايل المذكور عن السوالين المذكورين حيث
قوله ويجاب عن الاول بان ما علم منه من اللغة انما هو
مفهوم لفظ الوجود ولا كنه الوجود والمقصود بالتعريف ههنا
هو الثاني ومن الثاني ان تحصيل معنى الموجود لا معنى المشتق منه

والصفة معلوم من علمي اللغة والصرف اذ الجزء الاول يعلم من الاول
والثاني من الثاني وليس في ذلك عنه وظاهر المقام قطعا فلو كان
كنه الوجود معلوما لم يحتج للوجود الى تعريف الصانع بل الى التفصيل
الذي هو معلوم من اللغة ولو انهى الاعتذار على ان تعريف مفهوم
المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض تعريف المبداء بالمبداء
شايع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه ما ذكر فيه ان يعتبر الاراده
في ان المراد ههنا التعريف الصناعي مخالف لما صرح المصنف من ان
المراد تعريف اللفظ وان مجرد ما ذكر لم يدفع السوال الاول
بل يحتاج الى ضميمة وادعاء بداهتها ومن ان ليس للصيغة تعريف
الا التعريف اللغوي كما لا يخفى واما قوله ولو انهى الاعتذار الى اخره
ففيه ان الغالب والشيوع المذكورين ممنوعان لاسيما في التعريف
الصناعي الذي هو المقصود ههنا على ذلك القايل ولو لم يعين معنى
لفظ التعريف المذكور في قول السيد المحقق حيث قال ولو
احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه
في التعريف اللغوي ولا في تعريف الصناعي بل اراد مطلقا ليكون
حاصل الاستدلال المذكور ان من تتبع اللغة بجملها او تتبع الصرف
لمن اراد تحصيل هذا العلم حصل له تعريف الصيغة فاذا علم مفهوم
الوجود وعلم مفهوم الوجود بحسب العلم فمفهوم الوجود
وان جهل مفهوم الوجود مطلقا جهل مطلقا فلو احتاج الموجود
الى التعريف مطلقا كان ذلك لاحتياج الوجود اليه لم يتوجه
عليه ايضا ما ذكر فيه فتلك الدليل كما لا يخفى وهذا هو الاولى

في الكلام المقصد بالتحقيق الترديد المشتمل على الشيئين اللذين احدهما
تحصيل التحديد الذي كلام السيد المحقق صحيح فيه وفي الاخر تحصيل
الترسيم الذي لا يصح كلامه فيه والقول بجواز الترسيم في جواب
ما هو على سبيل المسامحة لا يصح الا عند قرينة وبين معنى الشق
الاول من الترديد المذكور في الشرح فيحصل من الشق الاول التحديد
كما هو المطلوب والمنع الشق الثاني بعد تحقق قرينة دالة على تجويز
الرسم في جواب السؤال بما هو فيه وهو قول او بوجه اخر واراد
به الوجه المغاير المفهوم المشتق الذي هو العنوان متغايرة بالذات
كما هو المتبادر منه فالسؤال المذكور في شق الترديد هو السؤال
بما هو وجواز وقوع الرسم جوابا هو في الشق الاول لعدم
تحقق القرينة فمن في نفي دفع الشارح كلام الفاضل المذكور فتو
والا اذا كان السؤال عن ما صدق عليه فقيل لا يخفى عليك
ان هذا الشق ليس تعريف المشتق الحقيقة بل هو تعريف لما
صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق ينحصر في القسم
الاول قسم المعترض من غير قصور ولا يرد عليه ما اورد عليه
والا لزم ان لا تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا للمبدا بالمبدا
يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز الاحساس
بالحركة الارادية فلعله تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم
الذي هو معنى المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح كما لا يصح تعريف
الاحساس بالحركة الارادية كما قرر المعترض ينادي على اعلى مراده
ما ذكر ما صنف فان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين آه فانه

باعتبار دلالة الوجود والعدم عليهما بالالتزام العرفي فيندفع
المناقشة في كونهما بالاكثر قوله اولانهما اطلق عليهما هذا هو
الاول فوليك لانه قد جرت العادة بان يعبر عن الموجود من
حيث هو موجود بالوجود ليكون الاشارة الى ان المراد للموجود
ولهذا قال المص العنصر الاول في الوجود والعدم اي في
الموجود من حيث هو موجود والمعدوم من حيث هو
معدوم ثم قال وتحديدهما اما ان يكون للعين الحقيقي انه
لما ان للعقل تعريف الموجود من حيث هو موجود مع انه
ليس كك بغير مع ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا ليس تعريفا
للمبدا بالمبدا مع ان حيث يتحقق آخره قيل هذا في التعريف
الرسمي غير متين فان مفهومي المشتقين اذا كانا متساويين وان
لم يصدق المبدا على المبدا فلم لا يجوز تعريف احدهما بالاخر
كالضاحك والمتعجب اقول هذا هو بعينه اعتراض الشارح على السيد
المحقق كما مر انه يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة
ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وهذا وارد على
ما يلزم من ظاهر قول السيد المحقق من ان تعريف كل مشتق بمشتق
تعريف في الحقيقة لما صدق الاشتقاق ولا يرد على الشارح لانه اراد
بالسؤال المذكور في قوله وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق
السؤال بما هو كما يدل عليه المثال المذكور بعد ولا يقع في جواب
هذا السؤال بالحقيقة الا الحد في اصل كلام الشارح ان تحديد المشتق
بالمشتق تحديد بالحقيقة لما صدق الاشتقاق بما صدق الاشتقاق فذكر

صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق بتعريف الاحد
بالماخذ انه لو فرض تحقق ما اورد عليه السيد المدقق من انه لم يذكر
هذا القائل ان ما صدق عليه الحساس مقابل للمفهوم وهو غير
مفهوم غيره كونه واذا لم يكن هذا الامر مفهوما منه لم يصح منه ان
يكون التعريف المحرر عليه كالمتحرك بالارادة في قولك الحساس
المتحرك بالارادة تعريفا له ولان ما يصدق عليه الحساس هو هذا
الحيوان الشخصي مثلا وهو غير صالح لان لا ان يختلف ومع تقدير
صلاحيته لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لانه لابد
المساواة المعتبرة على راي الجمهور بينهما لم يرد عليه ان ما صدق عليه
المفهوم ليس منحصرا في الافراد الشخصية ولا في الافراد التي هي اخص
من المفهوم بل ما صدق عليه المفهوم قد يكون مساويا كالحيوان
في المثال المذكور فانه ما صدق عليه الحساس والمتحرك بالارادة
يصح ان يكون تعريفا له فالقائل المذكور حكم بان المتحرك بالارادة
تعريف للحيوان الذي هو نفس الحساس لا له بل لانه قد عرفت
ان مقصود الشارح من ذكر الكلام للمصدر المحقق ان تحديد المشتق بالمشتق
هو بالحقيقة تحديد المبدا بالمبدا وان رسم المشتق بالمشتق
ليس من تعريف المبدا بالمبدا فغرضه من ذكر السؤالين ان يحصل
بالسؤال الاول حد المشتق وبالسؤال الثاني رسم مفهوم
المشتق فنقول ايها القائل ان فرض هذا الشيء ليس تعريفا للمشتق
بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق مساويا له الصدق
مستلزم بصحة كونه تعريفا لمفهوم المشتق وبهذا ذكر الشارح

السوال

السوال الثاني الانسان الذي هو ... وهي الضاحك ليصير تعريف
ما لى التعريف مفهوم المشتق الذي هو الضاحك فليس تعريف
المشتق منحصرا عنده في القسم الاول فظهر فساد قوله
ولا يرد عليه ما اورده المحقق المحشي القاضي كيف لا يلزم
ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للمبدا بالمبدا مع انه
قد منع ذلك في التعريف للمبدا بالمبدا الرسمي وظهر ايضا فساد
قوله قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم الذي هو
معنى للمشتق فان قول الشارح مثلا كون تعريف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولكونه تعريف الاحساس بالحركة صريح في ان
التعريف مفهوم الحساس وكذا قوله بعد واذا اعتبر ان تعريف
المشتق بالمشتق على وجهين صريح في ان التعريف في كل من
الوجهين تعريف لمفهوم المشتق وقيل فيه انه لا يخفى على من له
ادنى مسكة ان الشارح قسم تعريف المشتق بالمشتق على قسمين احدهما
ما هو جواب السؤال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السؤال
عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته
او بوجه اخر وحكم بان الاول مستلزم لتعريف المبدا بالمبدا
دون الثاني فعبارته صريحة في ان القسم الثاني تعريف لما صدق
عليه لانه صريح بان السؤال عما صدق عليه الذي علم بوجه
والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه اخر ولا ريب في ان الشيء
المعلوم بوجه المراد معرفته بوجه اخر او بكنهه هو المعرف
لا مفهومه وما يقتضيه جواب السؤال عنه انما هو معرف له كيف

كون السؤال لطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه آخر والجواب
بتعريفات الشيء آخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق اعم
من تعريف مفهومه وتعريف الامر المساوي الذي يصدق
هو عليه لا يخفى ما فيه فائدة اذا قسم الشارح تعريف المشتق الى
قسمين احدهما ما هو جواب السؤال عما صدق عليه المشتق
المساوي له فيكون عبارته صريحة في ان يكون القسم الثاني
تعريفا لما صدق عليه يستلزم كون القسم الاول تعريفا لمفهوم
المشتق المساوي لما صدق عليه لا ان تعريف احد المتساويين
هو تعريف الآخر وقد عرفت غير مرة ان مراد الشارح من المشتق
القسم الثاني تحصيل رسم لمفهوم المشتق فان الجواب في الشق الثاني
ان كان حدا لما صدق عليه المشتق المساوي له كان رسما
المفهوم المشتق وان كان رسما لما صدق عليه مفهوم المشتق
كان وجها غير مفهوم المشتق بل تحول بوجه آخر غير
وجه هو مفهوم المشتق لكان الشارح غرضه الا التحقيق ان
تحديد المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ ، واما رسمه
بالمشتق فليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما اعترف به ذلك
القائل في الحاشية السابقة اذا عرفت هذا ظهر فساد
قوله لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه
تعريف الامر المساوي الذي يصدق عليه فان تعريف
الامر المساوي الذي يصدق هو عليه بعينه صح ان يكون
تعريفا له ويكون رسما له بالشرطين المومى اليهما

الشرح

الشرح على ما مر وهو الظاهر فجعل الشارح تعريف المشتق اعم من التحديد
والرسم وقيل في الضاحك بالجواب الكاتب وما
قيل من ان الكاتب رسم الا فلا يصح ان يقع في جواب
ما هو مندفع من انه يصح الرسم في جواب ما هو على مسلك المساهلة
عند تحقق قرينة دالة عليها كما في الشق الثاني من الترديد المذكور
في الشرح فان قوله او بوجه آخر قرينة دالة على ذلك واما
ما يقال من ان القوم لو لم يريدوا بمطلب ما بيان الحد والرسم
بل الموصوف اللفظي فلم يصح الحكم بعدم ما الاسمية على جميع المطالب
لجواز ان العلم برسمه مثلا لم يطلب بهل البسيطة وجوده
لا اخر المطالب جميعها شيء لانه اذا علم الشيء برسمه
ولم يعلم بذاته لم يطلب بهل البسيطة وجوده فيكون هذا
السؤال في العكس في مفهومه هو الرسم لا بالعكس في مفهوم
الشيء لان السؤال بهل اذا كان بالعكس في الشيء وجب
اولا ان تصور ذلك الشيء بذاته ليمكن طلب وجوده بهل فاذا
اذا كان الانسان مثلا يعلم بوجه الضاحك لم يطلب
بهل البسيطة وجوده فان كان هذا المطلب بعينه فطلب
وجود مفهوم الانسان فاذا علم بعد معنى الانسان
بذاته لم يحتج الى طلب بهل البسيطة وجوده وليس كذلك
بل ربما الشك في وجوده فيحتاج الى مطلب هل البسيطة
فهذا الغرض الغلط بحث ان يقال ان الحق هو الحكم بالعدم
المذكور انما يصح لو ارادوا بمطلب ما الشارحة ما يتناول

المعرفات اللفظية لا ما يتناول الرسوم فلا شك ان تعريف
الموجود يمكن ان يجعل عليه مراد الشارح ان تعريف الموجود بما
هو موجود لا يمكن ان يجعل عنه انما هو رسم لانه لو كان
حدا لزم ان يكون امكان الخبر معرفا للموجود محمولا عليه
بالمواطاة وليس كذلك فاندفع عنه انه لا شك ان
غرض المعرفين من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود
بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه وليس الغرض
تصوير افراده الموجودة بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك
لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني
لكان تعريفا لافراد الموجودة بوجه يميزها عن المعدوم وذلك
غير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق للمقصود ان يحمل على الوجه
الاول اي تعريف الموجود بما هو موجود في كون امكان
الخبر غير محمول على الموجود فلا يجعل التعريف لو لم يمنع
للمعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه فانه لا شك ان المقصود
للمعرفين قولهم حدا بما هو التحديد الذي هو بمعنى التعريف
اعم من ان يكون تحديدا اصطلاحيا او ترسيما وترسيم
مفهوم المشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما [illegible]
في هذا التعريف في الحاشية السابقة ولا شك ان هذا
التعريف من هذا القبيل وقد عرفت ان مقصود [illegible]
من الوجه الاول رسم مفهوم المشتق لا تعريف ما صدق
عليه مفهوم المشتق المذكور فان ذلك جعل ذريعة لتحصيل

رسم مفهوم المشتق كما مر الاشارة اليه غير مرة ويمكن دفع
كلام الشارح عن سيد المحققين بان غاية مراده ان كل تعريف لمفهوم
المشتق للمشتق الحقيقة تعريف للمبدأ بالمبدأ سواء كان حدا
او رسما فان كان حدا فحده المعرف صادق على مبدأ المعرف
بالمواطاة وان كان رسما كان تعريف المبدأ بالمبدأ
من قبيل تعريف الشيء بلازمه المباين فانه يصح بتقدير
الاستلزام المحمول كما هو المشهور وههنا مراد في قاله في
جواب [illegible] الشارح ان التحقيق في هذا الباب ان تعريف المقام
المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها وربما
كان المقصود منه تعريف موضوعاتها التي [illegible] وبها كما اذا
اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه اخر من
وجوهه كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول
يستلزم تعريف ما صدقاته [illegible] الصادق [illegible]
الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريف الماصدق بما هو
نفسه كالوجود والثبوت وقسم يكون الماصدق معتبرا فيه
تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه بالمواطاة في [illegible]
المحضة الموجود على نوعين يصح الحمل على الوجود بالمواطاة
نوع لا يصلح كذلك لكن يمكن ان يوجد التعاريف [illegible]
محمولات عليه والتعريفات المذكورة للوجود في هذا
المقام من النوع الاول ويحمل على كلا نوعيه واما ما [illegible]
عليه سيد المدققين من انه فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره

الشارح بعض اجمال الدليل المعتذر الدال على ان كل تعريف للمشتق
تعريف لمبدء الاشتقاق فلم يتم الجواب انما يعني تعريفات
المشتقات ليست تعريفا للمبداء لكفي ذلك مادة للنقض
الناقض ولا يندفع نقضه بان التعريفات المذكورة
في هذا المقام تعريف للمبدا واما ثانيا فلان معروض المشتق
ان كان مشتقا كان من القسم الاول وسيلزمها
لتعريف مبدا الاشتقاق بزعمه وان لم يكن والغرض
ان المعرف تعريف لم يصح جعل قسم من تعريف المشتق
على ان قصد تعريف الحيوان من مثل قولك الحساس
المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان
دليل المعتذر ان افاد ان تعريف المشتق للمشتق
تعريف للماخذ بالماخذ لم يتوجه على الناقض ما ذكره
المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بما هو ماخوذ من ماخذ
التعريف لا بنفسه وان لم يفد ذلك لم يتفرع على دليله
ما فرعه عليه من قوله صح تعريف الموجود بالثابت العين لان تعريف
ما المحقق للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للموجود
بما يوخذ من ثبوت العين لا انه مندفع لانا نقول ان
هذه الايرادات على جعل كلامه جوابا للنقض وتحقيقا
لكلام المعتذر وليس مقصوده ذلك بل الغاية عبارته
انه تحقيق المقام وتفصيله لا توجيه كلام المعتذر فلا يرد
شيء من الايرادات التي ذكرها هذا المدقق لانه لا
خفاء في ان مراد القائل المذكور دفع نقض الشارح

وتصحيح

وتصحيح كلام المعتذر بل ان يقال ان ما ذكره الشارح
نقض اجمالي للدليل المعتذر الدال على ما ذكره وهذا القايل
دفعه بعدم تحقق المدعى في الدليل فان خلاصة كلامه
ان التعريفات الجارية على المشتقات على قسمين ما
يكون المقصود منه تعريف مفهومات المشتقات من حيث
هي مفهوماتها وثانيا ما يكون المقصود منه تعريف معنى موصوفات
المشتقات المباينة لها والاول الحقه تعريف المبداء
بالمبدا على احد من التوجيهين المذكورين وهذا هو مراد المعتذر
ولم يقل هذا القايل بان بعض تعريفات المشتقات
ليس تعريفا للمبداء بل يلزم من قوله هذا ان يكون ان بعض
التعريفات الجارية على المشتقات بحسب الظاهر ليس تعريفا
لمبدا الاشتقاق المعرف بمبدء اشتقاق المعرف و
هذا البعض تعريف لموصوفات المشتقات فيندفع الايراد
الاول واما الايراد الثاني فاندفاعه بان يقال بان معروض
المشتق لا يتعين في المشتق بل على قسمين احدهما ان يكون
مشتقا وثانيهما ان يكون غير مشتق كما ذكره في المثال
وعلى المقدرين يمكن ان يكون المعرف مشتقا وان
يكون غير مشتق فهنا اربعة احتمالات في ثلثة منها ليس
تعريف المبداء بالمبداء وفي واحد منها تعريف لمبدا
اشتقاق المشتق المعروض لمبدا اشتقاق المعرف
فقول السيد المدقق معروض المشتق ان كان مشتقا

كان من القسم الاول وسئل ما التعريف مبدا الاشتقاق
بزعمه مندفع فانه اذا كان مشتقا فانما يلزم ان يكون
بزعمه تعريفه مشتملا ما التعريف ماخذ المشتق المعروض لا
ماخذ المشتق العارض وقوله منه انه ان لم يكن المعروض
مشتق والعوض ان المقصود تعريفه لمن الصحيح جعل قسما من
تعريف المشتق مندفع ايضا بان يقال ان القايل جعل هذا
القسم من التعريف الذي اجرى على الظاهر ثم المشتق
سواء لم يقصد منه الا تعريف مفهوم معنى ذلك المشتق
او لم يقصد منه الا تعريف نفس ذلك المشتق واما استبعاده
قصد تعريف الحيوان من تعريف الحساس المتحرك بالارادة
فهو غير واقع في موقعه لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس
واريد تعريفه بوجه اخر فقيل الحساس هو المتحرك بالارادة
كان ذلك تحقيقا للحيوان المتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم
الحيوان الا بوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه المتحرك بالارادة
الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو قلت
مثلا الحيوان هو المتحرك بالارادة لم يفهم منه تعريف الحيوان
الا الحساس لعدم علمه بوجه اخر واما الايراد الثالث
فهو مندفع بان يقال مراد المصدر بنا على التحقيق المذكور
ان تعريف المشتق المشتق تعريف للماخذ بالماخذ على احد
من التعريف اي يكون تمامه حقيقيا او يوجد نحو لا المذكورين
ودليل المعتمد قد افاد ذلك بوجه على النقص ما ذكره

المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر ماخوذ من
ماخذ التعريف واما تفريعه فرعه على الدليل من قوله تعريف
الموجود بالثابت العين تعريفه الحقيقة الموجود بثبوت العين
فهو بواسطة ان الواقع كذلك فان لم يوجد او ورد
بدلها اه قيل ان سياق هذه العبارة يدل على ان
لا ترادف بين المفرد والمركب الا باعتبار اتحاد نوع
الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع
المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني
باطل لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كالمشتقات فيلزم
ان لا يكون بعض المركبات وقد يهينا علم ان لا ترادف
بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون حقا
وذلك في ظاهر من حيث يسيرا لمدعين انا لا نعلم ان كلام
الشرح يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل
عليه ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا
الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ
المفرد المرادف المذكور في قوله بل مرادفة مثلا الالفاظ
المفردة المرادفة كما لا يخفى ولا نعلم ان التفاوت بين المفرد
والمركب بالاجمال والتفصيل اذ لو كان معتبرا وامتناع
التفاوت بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في
العدم وسلب الكون على انه ليس في الكتب المعتبرة
اعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمن اين علم انه معتبر

فيه وما في التقابل المذكور في دفع الاعتراض عليه من ان وصف
المفرد بالمرادف وبعض الاسلوب في المركب عنه وضعه بالترادف
لا قوله الالفاظ مركبة دالة على مفهومه او معاني تشعر ا
منا بعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف
بينهما لم يكن لبعض الاسلوب وهذا التطويل فائدة بل كان
الظاهر ان يقول عبارة على الالفاظ المرادفة فاني لم يوجد
مفرد كذلك او ورد مركب كما لو لم يكن التفاوت بين
المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل لم يوجد فاني ذكر عدم
التفصيل المستفاد منه مقصودا لانه اذا كان المفرد والدالا
على التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد
من المركب مقصودا وقد سبق منا في المعدوم كون
الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا وانما يحسب
الوضع فانا ذكرنا على الاجمال ولذلك قلنا ان التفصيل
فلا ايراد عليه ان بعض الاسلوب في المركب غير وضعه الترادف
انما يكون لاجل ان يكون المركب الدال على مفهوم المفرد
تفصيل ايضا بما مرادف لانه هو طن المعترض وثانيهما ليس
مرادفا فانه كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما سبق
فقوله لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لبعض الاسلوب وهذا
التطويل فائدة ليس على ما ينبغي واما حسبان المفرد المرادف
اولا فانما هو لكونه حصر فان لم يوجد كذلك او ورد
مركبه لكن يشعر ما يحصل المركب فيما ذكر وليس كذلك

والاكثر

ولاكثر في قوله ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب الا
قوله مقصودا فان المركب على قسمين كما ذكر وفي الثاني التعميم
اللذين مثل الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان يحتاج الى ما ذكره
فانه موجب في هذا القسم واما قوله وقد سبق انه قد مر
فيه في الى بعد ويمكن ان يقال انه ادعى عدم
ذكر التفصيل في المركب مشعرا بان المفرد ليس مرادفا للمركب
والحق ان يقال ليس بين المفرد والمركب ترادف بناء على
ان شرط الترادف تساوي عدد الوضع المعتبر في المرادفين
كما مر اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود يؤيد
ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان الموجود والشيء
والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس
ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها
واما ما قيل من ان هذه الكلية غير واضحة فهو مكابرة بل هذه
الكلية بديهية وقد ينبه على توضيحها بان نسبة مفهوم الوجود
الى البصيرة كنسبة النور الى الباصرة فكما ان ليس في المحسوسات
اظهر من النور كذلك لم يكن في المعقولات معنى اظهر من الوجود
فان اراد المصنف الوجود الموجود من حيث هو موجود فالمعنى
بالوجود انما هو بكشافه لا اصالة ومفهوم الموجود
بل يمتنع كونه متصورا ايضا خلاصة الكلام ههنا ان الوجود
بالحقيقة هو ما يصير الاشياء الموجودة باعتبار نفسه ويتعلق بها
وعنوان ذلك ولازم في العقول البشرية ولفظ الوجود

اما موضوع لهذا المشترك العنوان ويستعمل في مفهوم مراد وموضوع للمفهوم ويستعمل في الامر الحقيقي وبالجملة لا شك في تحقق امر في نفس الامر بحيث يكون الاشياء موجودة باعتبار حضيته وتعلق بها وله صورة عقلية حاكية وان كانت غير موافقة له في الحقيقة فان قال بان الاسم موضوع للامور الموجودة في الخارج اختار الاولى الثاني ومن قال بانها موضوعة للصور العقلية اختار الاول وكل من الملزوم واللازم في غاية الظهور اما الملزوم فهو لشدة ظهوره حصل له الخفاء بالنسبة الى العقول البشرية كما هو المشهور واما اللازم فهو صار بحيث لا يكون اعرف منه بواسطة شدة ظهور ملزومه وسيجي زيادة توضيح لما ذكرنا ان شاء الله تعالى اذا تقرر ما ذكرنا ظهر انه ان اراد الشارح بحقيقة الوجود ملزومه الذي يكون الاشياء باعتبار تعلقه بها موجودة كان منع تصوره للنفوس البشرية لا يحكم دفعه الا بان يقال نزاع القوم ليس في تصوره بل نزاع القوم انما هو في بداهة لازمه الوجود المساوي له بحيث تعتبر صورته العقلية وان اراد بحقيقة الوجود مفهوم اللازم والمساوي له باعتباره حضيته كل الاشياء تصير موجودة فمنع كل من البداهة والتصور مكابرة ولهذا قال الشيخ في الشفاء الموجود والمثبت والحصل اسما مترادفة على معنى واحد ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب واما ما قال سيد المحققين قدس سره في الحاشية من انه قد ذهب جمع من اجلة المشائين الا ان نزاع القوم في كنه الوجود وحقيقته انه

مقصور بالكنه وتبعهم الشارح هنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان المنع ساقطا اما بيان نزاعهم في تعريف الوجود بعد ما تعرفنا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكان مفهومه وكنه ذاته نفسه اذ لم يوضع من معقول وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المحمول مشتركة الموجود او وجهه ويكون ذاته وزان الكلي المختص الذي لا فرد له في نفس الامر كاللاشي فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرد في نفس الامر يكون احدهما فما لا يكون له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج على البراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق كما ستنقل هذا منها ولا في الذهن لان ما يحصل في الذهن ليس من افراده ان زيدا مثلا ليس موجودا ايما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته والمصنف اشار لما ذكر بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله في محله بحث لا اي قيل حينئذ انه ليس نزاعهم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس شيء منهم باعرف من مفهوم الوجود اذ من جملة وجوههم امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا او منفعلا الى غيرهما فيمكن ان يعرف من هذه

الوجود باجزائها التي هي اعرف منها وما قال بعضهم ان سقوط
المنع ساقط اذ الوجود وان كان امرا اعتباريا لكنه ليس
امرا اختراعيا فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر
الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن
مكابرة صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا اذا
ما ذهب عن وجوده كما انه ليس اسود اذا علم في ذهننا ان الحركة
يقتضي ان لا يكون الامر اخص الموجود منه التي هي موجود في الذهن
في الثبوت سالا سود لا يكون اسود بانه في ذهننا سواد
على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود الذي حصل في ذهننا فان
الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين والتشبيه
بالكلام الموضح في غاية البعد فان الوجود هاهنا بمعنى الموجود و
لا شك في ان له افرادا في نفس الامر وكذا الوجود بمعنى المصدر
فان له حقيقة فقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة
الى حقيقته لا الى افرادها ثم ان النزاع حاصل في تعريف الموجود
فانه عند المص لا يمكن ترسيمه ولا تحديده موافقا لما هو من
كلام الشيخ وقال بعضهم ان الموجود لا يمكن تحديده لانه
الاول في التصور اذ ليس له جنس ولا فصل وبالجملة لا شيء
اعرف منه حتى يعرف به ولا شيء اعم منه حتى نوحده
وقال في بعض كتب الشيخ واما موضوع الالهي اي الموجود من
حيث هو موجود فليس يحتاج الى تحديده اذ ليس له جنس
ولا فصل في الجملة فليس شيء اعرف منه حتى يعرف وليس له رسم اذ اجزاء

بحد والرسم كذلك اذ يكون اعرف من المحدود وليس شيء اعرف من
الموجود لا اعم منه فهو في صدده فان الموجود وما يرادفه
كالشيء والضروري معانيها مرتسمة في النفس ارتساما اوليا
في ضمن كلام السيد المدقق هو ان ليس للموجود كنه يحصل
الذات بساطته بالاتفاق وليس له غرض في نفس الامر وراء
الحد لسانه في ان المعقولية كنهه فلا يكون النزاع في الكنه
الكنه بل النزاع في امكان تعريف الموصل الى مفهومه البسيط و
ليس منه كلاما اثباتي اثر مطلق المتوقف كما توهم هذا
التوال صوته ليس من الجهة مطلق التعريف حاصل قوله [illegible]
منها منع [illegible] كما لا يخفى واما قوله في بيان سقوط المنع فقط
انه مبني على ان الوجود تصور ان يكون امرا اعتباريا ليس له
تحقق في الخارج باعتبار ذاته ولا في الذهن بحيث انه يتحقق
الشيء باعتبار حصوله في الذهن فقوله فيكون له تحقق في
نفس الامر ان اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في الخارج
فظاهر بطلانه وان اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في الذهن
وان لم يتحقق الشيء به بهذا الاعتبار كما يدل عليه قوله انكار
وجوده في الذهن مكابرة صريحة اه سقط المنع وان
اراد ان له تحققا يتحقق الشيء بهذا الاعتبار فظاهر بطلانه
بطلانه [illegible] السيد المدقق في [illegible] ان الوجود لو
كان امرا اعتباريا لم يتحقق بذاته باعتبار انه يتحقق الشيء به لا
في الخارج ولا في الذهن انما تحققه بذاته في الذهن لا

بهذا الاعتبار فهو مطلوب لسقوط المنع فقوله وانكار وجوده مكابرة
صريحة اه لا يوجب سقوط كلام السيد المدقق قدس سره فانه
لا ينكر وجوده في الذهن مطلقا بل انما ينكر وجوده في الذهن
بحيث يكون وجوده فيه منشأ لكون الشيء موجودا ولهذا
قال ان اريد ان زيدا مثلا ليس موجودا خارجا ذهنا مع وجوده
كما انه ليس متحركا بسبب ثبوته ذهنا عن الحركة وذلك لا يقتضي
ان لا يكون الاعراض للموجود في الخارج موجودا في الذهن كما
لا يخفى قوله فان الثبوت للاسود لا يكون اسود بالخارج مما
حصل سواده وان اراد به ان الاسود لا يكون اسود
بسبب ثبوته ذهنا فسواده كان ذلك مسلما وذلك لا يستلزم
ان لا يكون السواد موجودا في الذهن بل يتحقق السواد
فيه وليس ذلك التحقق منشأ لكون الثبوت الاسود موجودا
ثم قوله على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود الذي حصل
ذهنيا ان اراد به انه ليس موجودا بسبب الوجود الذي حصل
له ذهنا كما هو مراد السيد المدقق قدس سره المذكور كان
عدم تسليمه مكابرة محركة لا تليق به عاقل وان اراد به غير
المذكور فلا دخل له في الكلام المحشي المذكور في قوله وشبهه
بالكلي الطبيعي في غاية التصحيح قوله فان الوجود ههنا بمعنى
الموجود تناقضه ما مر من ان المقصود نفي الموجود
هو نفي الوجود وليس للموجود فرد في نفس الامر
غير الحصص وهذا هو مراد المحشي وتحقق المنشأ بهذا المعنى

الوجود الانتزاعي والكلي الفرضي نحو ذلك وانما قلنا في كلام السيد
المدقق قدس سره بحث لان في كلامه نظر انه وجهين احدهما
ان المراد من قول بعض اجلة المتأخرين هو السيد المحقق قدس سره
النوري وهو قد صرح في بعض تصانيفه بان الكلام ليس الا فيما
غير عنه بمفهوم الوجود وقد مر قوله سنقول لا كنه اي الذات
فمراده بكنه الحقيقة ما هو بتفصيل الماهية المركبة ونفس الماهية البسيطة
ونقل عن البعض انه لا يمكن التعقل الوجود بديهي وبداهته
نظري كما لا يخفى وعن البعض انه بديهي وبداهته بديهي كما هو
المختار عند المحققين روح روحه وعن هذا التفصيل يعلم ان الرابع في
كنه الوجود بالمعنى المذكور سواء كان المراد بالوجود ما يعبر به و
هو ما يكون الشيء موجودا باعتبار ارتباطه وهو الوجود الحقيقي
او المراد به الوجود الانتزاعي الذي هو لازم الوجود الحقيقي قال
السيد المحقق في شرح المواقف وليس يلزم من كون الوجود
جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حصة الوجود جزءا وليس
يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي لجواز
ان يكون هذا المفهوم متضمنا حصتها وهذا صريح في ان
لمفهوم الوجود حصة وقد صرح في حاشيته على شرح هذا الكتاب
كون تصور الوجود بكنه الحقيقة بديهيا وتصور تشير فقال ان اراد
ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك صريح بل ممنوع كونه متصورا
ايضا وبالجملة يعلم من هذا القول ان المفهوم الوجود الانتزاعي
حصة هي الحصة الوجود الذي يكون باعتبار كل منشأ موجود

وهذا الكلام لا شبهة في صحته وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
واذا تحقق هذا فنقول الوجه الاول للنظر في كلام السيد المدقق
قدس سره انه حكم بانه ليس لمفهوم الوجود حصة غير المفهوم
للمنع على تصور كنه حقيقته وهذا مخالف لكلام المحققين من القدماء
والمتاخرين ولمقتضى البرهان كان مفهوم الوجود والامر الآخر
الذي لا تحقق له في الخارج اصلا كيف يحقق الاشياء في الخارج
باعتبار تعلقه بها كما سياتي زيادة ايضاح لذلك ان شاء الله
الحكيم واما الوجه الثاني للنظر فهو ان كون مفهوم الوجود
اشرف الاشياء سوا اخص للبسايط اولا لا يستلزم حصول كنه
ذاته لجواز كونه حاصلا في الاذهان بامر يساويه في الشرف
ان يطلب الدليل على نحو ذلك وللسيد المدقق ان يدعي
البداهة في ذلك ويكون فيه موافقا للمص وان كان في
كون الوجود منحصرا في الاشراقي مخالفا له فانه قايل ايضا
بان لمفهوم الوجود الاشراقي حصة متحققة في الخارج هي منشا
اشراقه ثم قال السيد المدقق قدس سره النوري بعد
كلامه المذكور فان قلت اذا لم يكن الوجود موجودا
في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها ولم يكن بين
الماهية الموجود والمعدوم فرق قلت لا نسلم انه حينئذ لا فرق
بينهما لان ما يكون مفهوم الوجود متحدا معه في نفس الامر
كان موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما لا يقال
على ما ذكر يلزم ان لا يصدق الموجود على الماهية لان

صدق

صدق حمل العوارض الحي بمعنى قيام مبدا المحمول بالموضوع
لانا لا نسلم ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك
وقد لا يكون كما في زيد موجود والسقف عال مثلا وسيجي
لهذا زيادة تحقيق اقول لا خفا في تحقق الفرق بين مصداق
الحمل بان الانسان انسان ومصداق القول بان الانسان
موجود في الخارج ولزم من ذلك ان يعتبر في القول
الثاني امرا وراء الانسانية وان يحقق ذلك الامر في الخارج
فانه لا بد ان يحقق في الانسان الموجود حصة هي منشا الاشراق
الموجودية فان الانسان من حيث هو انسان ليس منشا
لاشراق الموجودية في الخارج فالانسان من حيث هو
موجود غير الانسان من حيث هو انسان وهذه الحصة
هي عبارة عن حصة الوجود الاشراقي فلو لم يكن للوجود
الاشراقي حصة في الخارج هي منشا الاشراق لم يتحقق
الشي به فان تحقق الشي به عبارة عن تحققه بحصة هي منشا
الاشراق والعجب من هذا المدقق قدس سره انه لم يحكم
بتحقق حصة لمفهوم الوجود الاشراقي في نفس الامر مع الحكم
بكون هذا المفهوم متحدا مع الشي الموجود في نفس الامر مع ان
الحكم الثاني مستلزم للحكم الاول فان اتحاد هذا المفهوم مع
الشي الموجود في نفس الامر انما يكون بواسطة حصة
من ذلك المفهوم مع هذا الشي فاعلم ذلك وتلك
الاحوال معروضة بها احتمالات اربعة احدها ان تلك

الاجزاء مع الوجود عارض لشيء اخر ورابعها ان يكون معروض لشيء اخر الركب اجزاء معروض الوجود او في عارضها وفي امر اجنبي وكل خلاف الغرض ولما كان اقرب الاحتمالات هو الاحتمالات الاول اختاره ومن الخلاف فيه كما عليه السوادي فذلك بالبديهيات اوامثل ذلك لانه اذا كان عدم مذكراتي قد كانت سببا لكان استناد البديهي بالنظري قليلا اقول اذا كان عدم مذكر المتبع التي قد كانت سببا لكان استناد النظري بالبديهي قليلا لان المتبع انما كانت في النظري نعم لو كان عدم مذكر عدم المتبع على تقدير عدم حصول المتبع قليلا كان استناد البديهي بالنظري قليلا لكن فيه عدم مذكر عدم المتبع على التقدير المذكور غير واقع واتحاد مفهوم نقيضه قيل ان النقيض هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع امتناع الصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم هنا هو الموجود وهو نقيض الوجود وهذا مما يعين ان المراد بالامور العامة المشتقات اقول نقيض الوجود ليس العدم اللاوجود فهو نسبة لنقيض حمول نقيض الوجود الحقيقة اللاوجود مطلقا غرم ولذا اعترض السيد المدقق قدس سره بقوله ان اراد اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق على زيد فهو ممنوع لكن لانه نقيض الوجود وان اراد ان اللاوجود

فلزم م

رفع الوجود صادق عليه فممنوع اذ معناه ما اتصف بانه موجود وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة واما ما قال القائل المذكور في بيانه من انه قد يحمل رفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا الجيب ممن شم رائحة الصناعة اذ على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقائض مثل كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتساويين متساويان وتباين ونقيض المتباينين تباينا جزئيا كليا فانهم قالوا لانه قد يكون بين نقيضي المتباينين عموم من وجه اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كالحيوان واللاانسان تباين كلي مع ان بين نقيضيهما هو الحيوان والانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا ولو كان نقيض الانسان عدم الانسان كما حسبه كان منه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا كذا لا يصدق على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثل الانسان على بعض الحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقائض تباين كلي اذ لا يصدق عدم الضاحك مثلا على عدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك ونابودن انسان مجيء لكنهما بودن هما امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى الاشتقاقي اعني ما ليس ذلك الشيء كما دل عليه عباراتهم فهو مندفع بانه لا خفاء في ان الرفع المعتبر في النقيض الحقيقي هو انما يكون بالمعنى المصدري

وامّا ما قال قدس سره انه على هذا التقدير يبطل الاحكام اه فلا يخفى
فساده لان المراد من النقيض في مثل قولهم نقيض الاعم اخص انما
هو شبيه النقيض الذي يسمى نقيضا تجوزا في مبحث النسب وهو
المركب من سلب من كلمة لا مع الاسم بمعنى العدول ولهذا ردد
السيد المدقق قدس سره في المراد من كلمة لا بين القسمين
المذكورين ونفى تحقق النقيض الحقيقي على تقدير الاول
القسمين الذي هو معتبر في نقايض المفردات في
مبحث النسب وسلم تحقق النقيض ومنع الصدق
على ذات زيد على تقدير ثاني القسمين وحاصل هذا الدليل مستلزم
لان يكون للوجود وجود اخر اي يستلزم ان يكون
للوجود مطلق سواء كان خارجيا او ذهنيا او كان
الوجود المطلق وجود خارجي كما يدل عليه الجواب
وذلك لان الوجود مطلق سواء اخذ على الاطلاق او خصص
بالذهن او بالخارج هو موجود في الذهن لان الوجود ذهني
زايد على الاطلاق وهذا نقض اجمالي لا بد فيه من
التعرض لعدم جريان الدليل او لعدم تخلف المدعى
واراد الناقض بقوله وجود اخر غير المركب منه وان كان
بالاعتبار كما قيل في دفع الاستلزام المذكور ع اذ
هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل
على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود
زايد على كل ما يحمل عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له

وجود اخر فلا دلالة له على ذلك كما لا يخفى لا يخفى حاله او كلام
هذا القايل يدل على ان الدليل لا يدل على اشتراك الوجود
بين الخصوصيات التي يتردد في وجودها وهذا هو مطلب الناقض
ويرد عليه ايضا ان المشترك غير المشترك فيه ولو بالاعتبار
فيلزم ان يكون للوجود الخارجي وجود اخر والحاصل
ان الدليل لو دل على اشتراك الوجود بين جميع ما يتردد
في وجوده لدل على اشتراك الوجود الخارجي بين جميع
ما يتردد في وجوده الخارجي ومن جملته الوجود مطلقا
ولا محالة يكون الوجود المشترك غير الوجود المشترك فيه
ولو كان بالاعتبار فيكون للوجود مطلق وهو
خارجي اخر بالمعنى المذكور وهو باطل بهذا توجيه
النقض وح لا يندفع بما ذكره بهذا ان اريد بالوجود
الذي يكون مراد المستدل اشتراك الوجود المطلق وان اريد
به وجود الخارجي كان حاصل كلام المورد ان الدليل
لو دل على اشتراك الوجود الخارجي بين جميع ما يتردد
في وجوده ومن جملته الوجود نفسه للزم ان يكون له وجود خارجي
مغاير ولو بالاعتبار فلا يندفع هذا الايراد بما ذكره القايل
المذكور والجواب ان التردد اه قيل عليه ان التردد
يكون في المعقول وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد
في كون العدم واجبا او ممكنا لا يقتضي كونه في الواقع كذلك
الاقسام بأسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية

وغير موجود في الخارج على تقدير فرض التسليم ليس مما يحث
لا يمكن للعقل التشكيك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق
الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى
اقول اراد الشارح بالترديد التردد المذكور في الدليل وهو
انما يجري بين الخصوصيات التي لها وجود مطلق ان اريد اثبات
اشتراك الوجود المطلق بين الموجودات او الخصوصيات
التي لها وجود في الخارج ان اريد اثبات اشتراك الوجود
الخارجي بين الموجودات الخارجية فعلى الاول يجوز ان يراد بالموجود
بالوجود المذكور في قوله ان يكون لوجود الواجب من حيث
تحقق به الشيء فمقصوده من قوله فيستلزم ان يكون للوجود
وجود انه يلزم ان يكون للموجود به من حيث هو موجود به الشيء
وجود في نفسها فاجاب الشارح بان التردد الواقع
في الدليل انما هو في الخصوصيات التي موجودة في نفس الامر
والموجود به من الامر باعتبار ذاتها ويمكن بان يكون المراد
المورد ان نظر الدليل الدال على اشتراك الوجود المطلق
بين الخصوصيات جار في اثبات الوجود الخارجي بين الخصوصيات
ومن هذا لزم ان يكون للوجود وجود خارجي كما مر تقريره ولهذا
قال الشارح ان التردد لا التردد الواقع في الدليل انما
هو في الخصوصيات الموجوده في نفس الامر والوجود ليس
من الموجودات الخارجية فلم يندرج في الخصوصيات الواقعة
في نظيره لان المراد منها الخصوصيات التي لها وجود في الخارج

وعلى هذا المحملين يندفع كلا الايرادين اللذين اورد هما
القايل المذكور على الشارح وعلى الثاني يجوز حاصل الايراد
انه يلزم ان يكون للوجود مطلقا وجود خارجي مغاير له اما
بالذات او بالاعتبار لاندراجه في الخصوصيات التي وقع
التردد فيها فاجاب الشارح ان التردد الواقع في الدليل
انما هو في الخصوصيات الموجوده في الخارج والوجود ليست
منها وعلى هذا يندفع ايضا كلام القايل المذكور والحاصل
ان المراد في هذا الموضع اثبات الاشتراك المعنوي في
نفس الامر وهو الشمول في نفس الامر بمعنى واحد واصل
الشمول لا يستفاد من التردد بل انما كان اصل الشمول
ثابتا ومعلوما ولم يكن فيه نزاع وعلم من التردد في الشمولات
مع الجزم بالشك مثل بلا تمييز المعنى كونه بمعنى واحد وايضا
المطلوب اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات والخصوصيات
الماخوذه في الدليل انما هي الخصوصيات الموجوده مطلقا على
التقدير الاول المذكور والخصوصيات الموجوده في الخارج
على التقدير الثاني وايضا لفظ الخصوصيات يعني ان يكون المراد
منها الخصوصيات الموجوده كما لا يخفى وعلى تحقيق ما ذكر تعليم
ضعف ما قيل من ان تحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات
مع الاستمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود
مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات و
ليس المعقول منه في كل خصوصية معنى اخر كما هو مذهب

الكثيرة ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة
في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة
في ذلك المفهوم الواحد فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك
غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم
من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه
يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب
تغاير الاعتبارين كما في تغاير المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب
اذا اورد على الوجود المطلق وانما قلنا لضعف القول المسطور
لانه لا يخفى على احد ان المراد ههنا اثبات اشتراك الوجود
المعنوي بين الموجودات اي الخصوصيات التي يطلق عليها
الموجود في نفس الامر لا كون الوجود قابلا لذلك الاشتراك
فالمناسب حمل الخصوصيات على الخصوصيات التي هي مشمولة
اطلاق الوجود في نفس الامر ولا باعث على حملها على الخصوصيات
التي بعضها مشمول لذلك الاطلاق لبطول الكلام في اثبات
المطلوب ويبعد حمل الكلام على ما هو المناسب لكون القول المورد
وجها ان وجيها ان على ما ذكر على كل من التقديرين المذكورين
مع تعين الجواب فيما ذكره الش وبه يندفع النقض المشهور
المورد على هذا الدليل المذكور وهو انا اذا راينا شبحا من
بعيد وادركناه بالوجه الجزئي جزمنا بان هذا الشبح المخصوص
المعين وربما يتردد في انه شجر او فرس او غيرهما من الاجسام

فيلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون هذا الشبح مشتركا بينهما مع انه
جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا ولا خفاء في اندفاعه لان الخصوصيات
التي يتردد فيها في صورة النقض غير مشمول لهذا الشبح يبطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم الخ اقول ان هذه العبارة تشعر
بانه لو لم يكن مفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود
والعدم في الجملة وعلى ان في الذي هو المراد الحكم حينئذ الدليل
لا حاجة الى اتحاد مفهوم العدم ولهذا قال ههنا ونقول ان الوجود
يحمل على ما تحته بالاشتراك لما صح قولنا ان الشيء لا يخرج عن احد
طرفي النقيض وعلى الاول يحتاج لا اتحاد المذكور فانه قد يحقق
الحصر العقلي على تقدير اشتراك الوجود بحسب اللفظ بين الوجود
الخاص والعدم الخاص بمعنى رفع وجود خاص لجواز ان لا يكون
معدوما اصلا وايضا جاز ان يكون موجودا ومعدوما فيبطل انحصار
الحصر بين الوجود والعدم ولا خفاء في ثبوته لا دخل له في
الاستدلال [illegible] قيل لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الانحصار بلا
لان كل عدم رفع وجود خاص وانحصار الشيء بين الوجود
الخاص ورفعه ضروري واما قوله لجواز ان يكون زيد متصفا
بالعدم بمعنى اخر فهو لا يستحق [illegible] الوجود الخاص ورفعه
كما لا يذهب عليك [illegible] اقول قوله كل عدم رفع وجود
خاص [illegible] فانه انما يلزم ان يكون تعدد العدم بحسب تعدد
الموجودات [illegible] لجواز ان يكون تعدده بحسب تعدد
الماهيات كما ذهب اليه الش فيكون معنى عدم كل [illegible]

ما يصح ان يكون وجوده سواء كان واحدا او كثيرا كما وقع في المثال
دفع هذا الايراد وليعلم ان هذا الايراد وهو ما سيذكره السيد
المحقق قدس سره في حواشيه انما يرد على تقدير ان يكون المراد
بقول المستدل ليبطل الحصر بطلان الحصر العقلي بالكلية واما اذا
كان المراد منه بطلان الحصر العقلي في الجملة فلا يرد اصلا لانه
اخذ في الدليل اتحاد مفهوم العدم اراد من القول المذكور
المعنى الاول ومن لم يأخذ كبعض الشراح وغيره اراد منه المعنى
الثاني فاعلم ذلك والحاصل ان السيد المحقق حمل القول المذكور
على المعنى الاول ولهذا اورد هذا الايراد وهو الايراد الذي
ذكره الشارح بعد بصدد رده بقوله فحصل ودفعه بقوله وفيه نظر
فالاولى ان يطرح من البين ولهذا اختاره المحشي الحكيم
ولا يخفى انه على هذا التقدير وجب ان يحمل بطلان الحصر العقلي
المذكور هنا على بطلانه في الجملة لان لا يحتاج الى امر مقدمة
اخرى لا على بطلانه بالكلية كما حمل عليه السيد المحقق قدس سره
والشارح والا لاحتاج الى اتحاد العدم كما اخذه السيد
المحقق او يقوم مقامه من تخصيص العدم كما يأتي في كلام الشارح
فتبطل الحصر على هذا التقدير لا اخره فحصل على هذا التقدير
يكون الحصر بين الموجود والمعدوم ثابتا بارادة حال ارادة
لكن يعلم بالبداهة ان الحصر العقلي ثابت ولا تعلق له بارادة
دون ارادة قلت قد مر ان صاحب القيل وهو السيد المحقق
حمل البطلان المذكور في الدليل على بطلان الحصر بالكلية كما علم

بطلانه في الجملة اذ على هذا التقدير لا يرد على الدليل هذا القول
لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص منه للمعنى قولنا
لما لا يقال هذا الحكم انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ واما
اذا نظر الى جانب المعنى فلا يفهم من العدم الا رفع الوجود ففي
تقدير تعدد الوجود يكون معناه رفع وجود وجود فالحصر بين الوجود
الخاص والعدم بمعنى دفعه ثابت لا محالة لانا نقول اراد الشارح
انه على تقدير جواز ان يكون وجود الشيء الواحد الخاص متعددا
لا يكون بين وجوده الخاص وعدمه الحصر عقليا مثلا اذا امكن
ان يوجد زيد بوجودين كاذب كان عدمه الخاص اما رفعهما
او رفع احدهما لا بعينه وعلى التقديرين لا يكون بين وجوده
الخاص وعدمه الخاص ثبوت الحصر اما على الاول فلانه اذا
تحقق احد وجوديه لم يتحقق رفعهما مع تحقق رفع احدهما
واما على الثاني فلان رفع احدهما لا بعينه مساوق لرفع
مجموعهما معا فيكون في حكم الاول فاراد الشارح على ما يفهم من حاشيته
انه يمكن تقرير الدليل على وجه لا يحتاج الى اتحاد العدم وذلك
بان يقال الحصر بين وجود الشيء وعدمه بمعنى نافي ما يصح ان
يكون وجوده في نفس الامر فاراد بالعدم الخاص للشيء كونه
غير موجود اصلا وحينئذ طرفي للحصر المعتبر في الدليل لانه
لا يحتاج الى اتحاد العدم الذي هو كاتحاد الوجود بلا د اتحاده
في الظهور والخفاء مع ان المراد بطلان الحصر المذكور في
الدليل بطلانه بالكلية ولا يجزم بالانحصار اي في قولنا

الشيء اما اه قيل لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم دفع ٣
اشتراك معنى ذلك هو وجود وجود في معنى قولك الشيء اما موجود
او معدوم اما متصف بوجود خاص او سلبه فمعنى العدم الخاص سلب
سلب وجود خاص لا سلب الموجودات باسرها فالحكم العقلي
والقسم السلبي الحصر ان يكون موجودا بوجود خاص حصرا او غير
موجود بوجود خاص اصلا فلا فايده لتوسيط الثاني والعدم الكلي
تقدره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا ولا يكون الترديد
منه ومن الموجودات بوجود خاص حاصر الخلاف ما اذا كان
العدم متعددا فان مفهومه رفع وجود خاص فيكون الترديد
بينه وبين ذلك الوجود حاصرا فلم يلاحظ المقدمة الاجنبية و
انما يحتاج اليها اذا اريد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات
مطلقا لا يقال ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما لجواز
ان يكون له وجود اخر لانا نقول على تقدير ان يكون العدمات
متعددة يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما سبق
ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر
المقصود في هذا المقام فان الغرض هاهنا حصره في الوجود ورفع بهنام
الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه
بوجود اخر كما لا يخفى فعلى هذا التقرير ولا بد في اثبات
المطلوب من مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر
المقصود بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود وجود
فلا استدراك على هذه المقدمة الا انا اقول لا يخفى عليك ان

معنى العدم على تقدير اشتراك يحتمل عند العقل ان يكون متعددا بحسب
تعدد الماهيات لا بحسب تعدد الوجودات فلا يكون معناه
رفع وجود وجود بل انما يكون معناه رفع ما يصح ان يكون به
موجودية ماهية فان كان واحدا فرفع العدم الخاص بالماهية
وان كان متعددا فرفع المتعدد بالكلية العدم الخاص بها فحينئذ
معنى قولك الشيء اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه
الخاص اما متصف بوجود خاص او متصف بان ليس له ما به
موجوديته فليس الحصر عقليا كما ذكره الشارح فقول المحشي لا
يخفى عليك انه لا يخفى ما فيه فان حصل على تقدير اشتراك العدم
يكون الاحتمال الرابع ان يكون معناه رفع وجود وجود بناء
على ان العدم رفع الوجود وبذلك حصل دفع الدليل المذكور
اذ لم يعتقد اتحاد مفهوم العدم قلت انما يمكن رد الحكم
الدليل المذكور باعتبار المذكور اذا لم يوجد الا اتحاد
المذكور اذا كان مراد المستدل بطلان الحصر المذكور بطلانه
بالكلية واما اذا كان مراده بطلانه في الجملة فلا يمكن رده
بذلك الاحتمال واذا حمل على المعنى الاول يجب ان يحمل الحصر
الحصر بمعنى العدم الشيء بالكلية وبمعنى ينافي جميع الوجودات
او ان يتحد اتحاد مفهوم العدم والحاصل ان للشارح ان
يعترض على قول القايل المذكور بوجهين احدهما منع قوله
معنى العدم على تقدير اشتراكه لفظا معنى رفع وجود وجود فلا
يلزم ان يكون معنى العدم الخاص رفعا مثلا رفع وجود خاص بل

يلزم ايضا ان يكون ما سلب عنه وجود خاص معدوما لجواز
ان يكون له وجود آخر فان عدم الشيء عبارة عنده عن
كونه بحيث لم يكن له وجود اصلا وهذا معنى يسلب عنه العقل
السليم وثانيهما ان قول الشارح في تحقيقه او ثانيا مبني على ان معنى
عدم كل شيء ليس الا كونه لا شيئا محضا والاستدراك ظ
وعلى الاول لا يكون الف في قوله فالاولى للتفريع بل انما هي في
الفصيح والنفي بكذا يمكن تنزيل مراد الشارح من قوله لا مدخل له في
الاستدراك اذ لا مدخل له في ضرورة سهم الاستدلال الاستدلال
وعلى هذا يكون الحاصل ان الكلام لم يرجع الاستدراك بل
مع ان الاولى ان يطرح الشيء دعوى العدم من الدليل
لانه بمنزلة المدخنة الظهور والخفاء ويحتمل طرف الحصر العدم
بمعنى رفع الوجود عن الشيء بالكلية فان هذا المعنى ليس عنده
كل عاقل فلا يكون حصرا عقليا قيل الشارح المحقق حمل العدم على
ما ليس وقع سلب جميع الموجودات كما هو المتبادر عند
اطلاق لفظ العدم كما لا يخفى فانه اذا قيل زيد معدوم
لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر
لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال
لكنه موجود بوجود عمرو ونسبه العقلاء الى التناقض في
ذلك فلا نفهم من العدم معنى ينافي جميع الموجودات ثم
هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة او
متعددة بحسب تعددها لا يكون لترديد منه وبين الوجود الحاصر

حاصل

حاصل انه ذلك الحكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم اقول
فيه نظر لان الحاصل من ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود والعدم
مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا
في احد معانيه قطعا ولكون استعمال شيء منهما في اكثر من
معنى واحد عند الجمهور يصح ان يراد بالعدم جميع معانيه ويثبت
شيء بان اي امر ادعا على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا
لفظيا لا ان يحكم بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود
احدها وحصل بين ذلك غير مخفي مع انه في غاية الخفاء كما
لا يخفى لا يرد عليه ان الحصر الذي تمسك المستدل به هو الحصر
الذي احد طرفيه ان يكون الشيء معدوما ما ليس له وجود اصلا
كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر من موضع اشتهار
ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مذكور في المعقول وان
المعارض مكابر فيه والكلام في رد الاشتراك اللفظي وليس
مبنيا عليه حتى يستقيم البحث الذي اشار اليه بقوله كيف
والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي اه
فان ابطال الشيء لا يكون مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر
وحاصل الدليل انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه معنى الوجود
كما والكار ذلك مكابرة وليس للخصم ان يقول لا نسلم
هذا على تقدير الاشتراك فان ذلك لا يجديه نفعا لا يخفى ولا له
يقول هذا غير واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال بل كانه
لو حمل الشارح العدم على ما لا وقع سلب جميع الموجودات

لم يصح قوله وكذب انه معدوم بعدمه الخاص بعد قوله او علام
بعدم آخر كما لا يخفى بل الحق ان يقال حمل الشارح العدم
الخاص ههنا مثلا على سواء كان واحدا او متعددا وبحمل ما
ذكر ان هذا البرهان تمويهات لانه لا يخلو اما ان يراد ببطلان
الحكم العقلي المذكور فيه بطلان بالكلية او بطلان في الجملة وعلى
الاول اما ان يحمل فيه اي في مفهوم العدم او ما هو الاولى
منه من كونه احد طرفي الحكم العدم اما بمعنى مساوق سلب ما هو
وجود للشيء الذي هو الموضوع مطلقا سواء كان واحدا
او متعددا كما اعتبره الشارح واما معنى مساوق سلب
جميع الوجودات وما قيل من انه على تقدير كون العدم ما هو
من هذين المعنيين على تقدير كون الوجود مشتركا بالاشتراك
اللفظي يستلزم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
وهو غير جائز مندفع بما مر وحاصله ان المعنى الذي استعمل
فيه لفظ العدم هو المعنى الحقيقي له بعد بطلان الاشتراك
اللفظي وان كان معناه المجازي على تقدير الاشتراك الذي
هو غير واقع في نفس الامر فهذا المعنى معناه الحقيقي في نفس الامر
وبه يبطل الاشتراك اللفظي الذي على تقديره يكون ذلك
المعنى اخص من الامرين اللذين المذكورين مجازيا ولا
عيار في الدليل بهذا او على الثاني لا يحتاج الى اتحاد مفهوم
ولا ما يقوم مقامه مما ذكر كما لا يخفى ويمكن تقرير البرهان
على وجه آخر وهو ان يقع الحكم العقلي بين الوجود والعدم

ليس مستقلا بالارادة وتعيين القرينة ولزم من ذلك اتحاد
كل من مفهومي الوجود والعدم فهذه جملة تمويهات
للبرهان الذي اعترف فيه ببطلان الحكم العقلي اذ او ورد
زيد موجود بوجود آخر او عدم بعدم آخر اه قيل هذه
الشرطية غير مسلمة لان زيدا على كلا التقديرين لا يخلو
عن الوجود الخاص ورفعه اقول الشارح حمل العدم على المعنى
المعاند لما هو وجود لزيد سواء كان واحدا ومتعددا
وحينئذ يندفع عنه ما ذكره وما قيل من ان الشارح حمل العدم
على المعنى المتبادر المعاند لجميع الوجودات والتزاحم
بالاضافة الى ما هو كالوجود وقد صرح بذلك في الحاشية
وح يسقط ما ذكره فيه نظر من وجهين احدهما كونه مسلما
لبطلان قول الشارح وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
كما مر الاشارة اليه سابقا وثانيهما بطلان قوله وقد صرح
بذلك في الحاشية فان المصرح فيها ليس الا ما ذكرنا لا ذلك
كما لا يخفى عند الرجوع اليها على هذا التقدير يكون الكل وجود
خاص وعدم خاص اه وما قيل من ان ذلك مبني على كون
معنى العدم الخاص رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى
الذي ينافي جميع الوجودات وهو المعنى الذي ذكره
الشارح انه معنى العدم الخاص لا يناقض الوجود الخاص
لثبوت الواسطة بينهما مع كلام الشارح اضطراب لان
ما ذكر سابقا مبني على كون العدم منافيا لجميع الوجودات

١٣٦

وكلامه هنا مبني على ما قرره ومندفع بان يقال ما ذكره الشارح سابقا
ليس مبنيا على ان معنى العدم هنا في جميع الوجودات بل انما
هو مبني على ان المراد بالعدم الذي هو طرف الحكم العقلي هو
ما ينافي جميع الوجودات كما توهم هذا القائل او ما ينافي
ما هو وجود الشيء كما قرره وهذا لا ينافي كون العدم الخاص
بمعنى رفع الوجود الخاص كيف وقد قال الشارح رح في حاشية
الشرح والعدم الخاص على سلب الوجود الخاص لما صدق
على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر غير وجوده فيه
قال الشارح لم يمنع كون العدم الخاص بمعنى رفع الوجود الخاص
سابقا ليكون منافيا لما ذكره هنا فان معناه الذي هو نقيض
الوجود الخاص هو رفع الوجود الخاص بل حكم بان مراد المستدل
بالعدم الخاص الواقع في طرف الحكم انما هو العدم المذكور
بالعدم المعتبر ليس واحدا واما من جعل العدم الذي [illegible]
بمعنى واحد وهو ما يساوق رفع الوجودات ودفع
الاضطراب بان قال الشارح رح هناك منع لزوم المحذور
المذكور اي تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد
العدم ووحدته لا انه يتحقق التناقضات كل منهما بين اثنين
فقط وعدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره نقايض
الوجودات الخاصة لاستلزامه محذورا آخر لا بعده اذ غرضه
دفع توهم لزوم ذلك المحذور لا التصحيح كونها نقايض الوجودات
الخاصة على ان عدم صحة كونها نقايض لها انما هو لثبوت الواسطة

فرجع

فرجع الى الدليل الاول فلا تغفل عما في كلامه ويمكن ان يحمل
على هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان
مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه قطعا لا اجمالا ولا تفصيلا ثم
المقصود بدونه اذ ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان
ينضم اليه بطلان الحصر ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشارح دليل
آخر غير ما ذكره السيد المحقق قدس سره ويمكن ان يجعل
اتحاد العدم دليلا آخر غير هذين الدليلين وهو ان يقال
مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لجاز
ارتفاع الوجود والعدم وهو باطل لكن يرد عليه ان هذا الدليل
كالدليل المذكور في عدم احتياجه الى اخذ وحدة مفهوم العدم
فيه مقدمات حتى قياس ما عرفت في نظير الدليل الذي
اخذ فيه بطلان الحصر لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
قيل فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه و
رفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا له لان كون
احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له
ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له
نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول
بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم
بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك انه يقال العدم
اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة
فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار في قوة السالبة

المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود
الذي في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود
عن الوجود والذي هو في قوة الموجبة واعترض عليه السيد المدقق
روح الله روحه بان قوله فليس عدم العدم نقيضا له لانه
في قوة السالبة المحمول غير تام بل فانه على ما فرضه في
قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس ليس الانسان
وحكم بان العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم
في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة الذي في قوة رفع
الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع موضع
العدم رفع الوجود ويقول له نقيضا ان الوجود ورفعه
رفعه لا يكفي في الجواب ما ذكره وايضا اذا اجرى الدليل
في القضايا بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانها رفعها ورفع كل
شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد
الشيئين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له
ثم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت له
نقيضان الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول
بعينه لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب بخلاف
الاول لا يندفع عن السؤال بمثل ما ذكره والجواب الثاني
هو ان نقيض كل شيء انما هو رفعه والشيء الذي هو المرفوع
ليس نقيضا لرفعه الا على سبيل التوسع وظهر من ذلك
ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فمرده ان رفع

حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول
نقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم
الذي هو في قوة السالبة
السالبة المحمول

مفهوم

مفهوم الواحد واحد وقول المورد كون احد المفهومين نقيضا
للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له وفيه بحث لانا
قبل من ان ما ذكره القائل من السؤال نقض اجمالي وما ذكره
من الجواب نقض تفصيلي لبعض مقدمات النقض الاجمالي و
مقابلته بالمنع غير موجه ثم ما اعتبره المورد من القضية
السالبة للسالبة وسماه رفع السالبة غير مستقيم لان القضية
السالبة انما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبر بها تحقق
نفس الامر او ما يجري مجراه من الصدق وحينئذ يكون رفعها رفعا
لتحققها او صدقها ولا يمكن ايراد السلب الرابطي الذي هو
معنى القضية السالبة من غير تاويل حتى يحصل قضية سالبة السلب
كما يحكم لها شهد به الفطرة السليمة ولذلك جعل القوم
مورد السلب هو النسبة الثبوتية كيف ولو جاز ذلك لبطل
احكام القضايا من التناقض والعكوس وغيرهما لانه يقع
يكون السالبتان متناقضين مع ان القوم فسروا التناقض
باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما كذب الاخرى واما قول بعضهم نقيض
كل شيء رفعه فمما لا يعول عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شيء
نقيضه كما ذكره الاستاد المحقق قدس سره في حواشي شرح
المختصر لان فيه بحثا من وجوه احدها ان المعترض لم يكتف
بمنع قوله فليس عدم العدم نقيضا له بل ذكر دليلا دالا على
بطلان القول بكون الحد من ذلك المنع بطلانه والمناقشة

في العبارة ليست من دأب المحصلين والحاصل ان المعترض لسنطرض
قوله وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه زعم ان معنى العدم المضاف
هو الرفع كما قرره ذلك القايل في حواشيه ولهذا قال فانه
على ما فرضنا في قوة رفع القضية السالبة فان قيل قوله العدم
اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة
فليس عدم العدم آه صريح في ان فرض العدم المضاف
بمعنى رفع الوجود لا بمعنى الرفع اي المطلق فكيف حكم المعترض
بان عدم المضاف على ما فرضنا في قوة رفع القضية السالبة
قلت المعترض لا يعقل عن ذلك ولهذا ذكر العلاوة اي
قوله على ان السلب لو وضع موضع العدم رفع الوجود آه
وثانيهما ان المعترض لم يجعل رفع السالبة عبارة عن القضية
السالبة كما حسبه هذا القايل فان حاصل الاعتراض
الثاني انه اذا قيل ان القضية الموجبة نقيض للسالبة ورفع السالبة
نقيض لها ايضا فلابد بعينه الموجبة ورفع السالبة لم يندفع
السوال بما ذكره القايل المذكور فاندفع قوله ثم اعتبره
من القضية السالبة للسالبة ثالثها ان نقيض الشي في الحقيقة
انما هو رفعه وانما جعل المرفوع نقيضا بالمسامحة لكونه في قوة
النقيض فالعبارة الصحيحة باعتبار الحقيقة نقيض كل شي رفعه
ولا يجعل المرفوع نقيضا بالمسامحة اذ يحصل منه التناقض
بين الشي ورفعه وما اشير اليه من البحث في كلام المعترض
فهو ان ما ذكره في قوله والجواب الثاني لا يدفع السوال

بالكلية فانه ليس الا قول الشارح وهو قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين
المفهومين فعلى تقدير تسليم ان نقيض كل شي رفعه لا يندفع ايضا السوال
الذي نقرره هو ان نقيض الوجود نقيض له ورفع رفع الوجود نقيض لرفع
الوجود فيلزم ان يتحقق التناقض بين رفع الوجود والمفهومين
اللذين احدهما الوجود والآخر رفع رفع الوجود فلا يصح
القول بان التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين والجواب الثاني
هو ان يقال ان المراد من القول بان يقال التناقض لا يتحقق الا بين
مفهومين انه لا يتحقق بين اكثر من مفهومين بحيث يكون مفهوم الواحد
رفعا او مرفوعا وكذا القول بانه ليس لمفهوم واحد نقيضان معناه
انه ليس له نقيضان بحيث يكون هو الرفع او المرفوع قيل
لا نم ان مفهوم العدم واحد آه قيل مراده الاستدلال على تلك المقدمة
بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان
يفسره ويورد عليه المنع ان قيل للمنع والا فقصوره اما قوله ولو كان
لسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا لجواز
التعقل على الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلب آخر فان منع
ذلك فلا يكون نقيض مفهومها وذلك مما يرتفع التناقض بينهما
هذا وهناك نظر دقيق هو ان يقال ان اراد ثم ان مفهوم السلب
المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافة الى
مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اراد ثم اتحاد مفهوم
سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود ثم هذا الدليل لا يتطرق اليه
لان السلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا

لم يلزم تعدد السلوب بتعدد الوجودات المضافة هي اليها لا يبقى
السلب المضاف الا الى الوجودات وان اضيف ظاهرا الى غيرها
اذ معنى سلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها لنفسها و
بغيرها الا ثبوت غيرها له فالسلب الذي هو مفهوم واحد فهو بالحقيقة
مضاف الى الوجود فهو بعض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده
لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باقي بحاله لانه لا يلزم
من تعددها العدم على السلوب بتعدد الوجودات التي
هي مضافة اليها اقول لانه كان العدم بمعنى رفع الوجود هو نقيض
للوجود ولم يخف ان تعدده لا يستلزم تعدد السلب اي
الرفع من السلب الاخر بدون ما اضيف اليه لم يعرض التعدد للدليل
المذكور المشهور وذهب لا يحصل منه قوله لجواز اضافة مفهوم
اخر فان العدم بمعنى رفع الوجود بمعنى الوجود ويصح اضافته
الى الوجود والا اي ان يقال لا يستلزم الوجود للسلب المطلق
لا يستلزم السلب سلبا اي نوع رفع واما ما اورده على سيد
المدققين قدس سره فمن قوله فيه بحث اما اولا فلان ان يجوز
العقل عن الواقع من المحض على تقدير ان يكون السلب مع خصوصية
سوى الاضافة الى ما هو سلب له وانما يكون كذلك لو لم
يكن تلك الخصوصية لازمة بين الثبوت للسلب وتصورها لازما
لتصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع
عن النقيضين اي لا يكذب فيه احدهما ولا يكذب الاخر وهذا
مخصوص بالقضايا واما المفردات فنقيضه الذي كلامنا فيه كالوجود

والعدم

والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع
فامتناع ذلك ممنوع الا ترى ان الامتناع واللاامتناع معدومان وكذا
الوجود والعدم وامثال ذلك كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما
صدق الاخر منه لعين عالم واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله
لا يمنع سلب الماهية في ذاتها انه لا معنى الا ان يحكم بسلب الماهية
ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه فالحق ذكره ان حد عليه
انا ليس الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد
ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب السواد
لم يكن ذلك المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود
ويقال سلب الوجود فهو ممنوع كيف والعلامة الشارح قدس سره
قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى الماهية اي مفهوم
كان حصل مفهوم هو في غاية البعد عنه بحث لا طائل فيه من انه
على تقدير ان يكون خصوصية لازمة بين الثبوت للسلب يكون امتناع
خلو الواقع عنهما ممنوعا من خصوصية اللازمة لا لنفس مفهوميهما
مع قطع النظر عن الخصوصية لا على هذا الكلام انما يدفع قول المعترض
لو كان مراده انه جاز ان يكون خصوصية لا يجوز العقل خلو
الواقع عنهما لازما ثابتا للسلب الخاص ومراد السيد المدقق قدس روحه
ليس ذلك بل مراده انه جاز ان يكون للسلب المطلق
خصوصية لازمة له في العقل ومع ذلك لا يجوز العقل الخلو عن النقيضين
بمجرد ملاحظة نفس مفهوميهما بل الحق منع كلامه اما اولا فهو ان كلام
المستدل من قوله للسلب خصوصية انه لو كان السلب المطلق

بی الرفع المطلق فی نفسه متعدد والم یمتنع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة
ما هو سلب ورفع له من تجویز خلو الواقع عنهما وعبارته تنادی بجر
ذلک حیث قال فان امتنع ذلک فلا یکون للنقیض مفهوما واحدا واما
فلانه لیس للسلب المطلق ثم تعدد یتعدد معنی واحد لکن یمکن ان یقال
ان الخصوصیة لازمة للسلب واما ثانیا فلانه یلزم ان امتناع تجویز العقل
الخلو من النقیض بواسطة ملاحظة لزوم الخصوصیة لازمة للسلب فی العقل
ان یجوز الخصوصیة طرو هذه فی العقل لیلزم امتناع تجویز الخلو عن
النقیضین فقط الایراد الاول واما الایراد الثانی فهو مندفع بان
یقال المراد من خلو الواقع عن المتوحدین خلوه عن النقیضین اللذین
هما محمولان فی القضیتین سواء کان الحمل اشتقاقیا کما یقال خلو الواقع
عن الوجود والعدم محال او انی دیا کما یقال خلو الواقع عن مفهومی
الموجود والمعدوم واما الایراد الثالث فمدفوع فهو صاحب العمل
تقول منه انه کذلک لا نمنع الاشتراک فی مطلق السلب قال
سید المدققین قدس سره منع اشتراک السلوب خروج عن
الانصاف اذ لو کان الوجود نفس الماهیة لکان العدم کاللاانسان
واللافرس فلا محالة یجوز ذلک لکونه مشترکا من المعدومات
وهذا استدل المص بوحدة العدم علی وحدة الوجود فالاولی
ان یقال لا یلزم من اشتراک العدمات ومعنی کلمة النفی اتحاد
مفهوم الوجود وانما یلزم ذلک لو کان هذا المعنی نقیضا للوجود
وهو ممنوع بل نقیضه هو المقید لا المطلق المشترک اقول فیه بحث
ومناقشة لا ما قیل من انه لا یخفی علی العقلاء انه لا فرق بین ما ذکره

وبین ان یقال وجود کل ماهیة بمعنی کلمة الوجود مضافا الیها وکذلک
ان من یمنع اتحاد مفهوم الوجود یمنع اتحاد معنی کلمة لا ایضا اذ کما یجری
الاشتراک اللفظی فی الاسم یجری فی الحرف من غیر فرق وما ذکره من
انه علی تقدیر کون الوجود نفس الماهیة یکون العدم رفعها فی نفسه
لا دخل له فی المقصود اصلا فلا الانصاف ان ما ذکره خروج عن الانصاف
واما ما ذکره من الاولی فهو بعید النظر المدقق الذی یقصر عن غوره
فکان الاولی ان یدعه وصاحبه لان السید المدقق روح الله روحه
انما ادعی البداهة فی اتحاد معنی السلب والنفی المشتمل علیه العدمات
وانه اظهر فی البداهة من اتحاد کل من مفهومی الوجود والعدم
لکنک اذا منع هذین الحکمین خروج عن الانصاف وما ذکره
تنبیه علی ان السلب معنی واحد یحضر اجمالا من کلمة النفی بین
اللاانسان واللافرس فان اتحاده اظهر من اتحاد السلب الذی
هو اظهر من اتحاد کل من مفهومی الوجود والعدم واما قوله واما ما ذکره
من الاولی الخ ففیه ان هذا الکلام لغایة ظهوره بمنزلة المباح الذی
لا یلیق لاحد دعوی صاحبه واما المناقشة فی کلام السید
المدقق من وجهین احدهما ان قوله فیکون عدم کل ماهیة بمعنی
کلمة النفی لا یصح مربوطا علی قوله لو کان الوجود نفس الماهیة لکان
العدم رفعها فی نفسها فان فرع هذا القول لیس الا قولهم عدم
کل ماهیة رفع ماهیة کل ماهیة ویمکن دفعها بان یقال المراد من
عدم کل ماهیة العدم المتعلق بکل ماهیة والاولی ان یقال معنی کل
عدم هو معنی کلمة النفی مضافا الی ماهیة وثانیهما منع قوله ولهذا

استدل المص بوحدة العدم الذي هو بمعنى رفع الوجود على وحدة
يلزم وحدة الوجود لان وحدة الرفع ففي غاية البعد واجاب السيد
لا المص والثاني ان كلا من الوجود والعدم بمعنى رفع الوجود
بديهي فيحصل المص وحدة الخ منهما على وحدة الاول وايضا اشار اليه
من البحث في كلام السيد المدقق فهو ان مراد التقابل المذكور
في الشرح هو السلب المذكور في قوله لكل حصة سلب رفع الوجود
كما بدل قوله لا نم ان مفهوم العدم واحد وذكر المراد من
السلب المطلق المذكور في الجواب رفع الوجود المطلق اي رفع
الوجود مطلقا فقول السيد المدقق قدس سره ومنع اشتراك
المسلوب اي المنفي ممنوع كما ذكره في الشرح كما لا يخفى والمقسم
انه لا يلزم من قسمة الوجود الى قسمين الوض اشتراكه بين جميع
الوجودات وما ذكره من شمول المقسم للاقسام كاف في اثباته
ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا وكيف وهو
لا يصدق عليه اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون الوجود
مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم المقسم
وجود الممكن لا وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض
وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلت لا يصلح
هذا توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست
افرادا لقيد القسم اي الممكن بل هي مضاف فالافراد قيد
القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم بحسب التحقق
فلا يلزم اشتراك بين وجوداتها فمن ذلك مندفعه

باذنا عنا ره هي ان القسم لا ينحصر يحمل على ذلك لكان تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض صائبا كما لا يخفى
عند اذني تامل ولا ريب انه يكون خبر الجواب الكائن الخ
مبني على التقسيم الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم
مع ان ترك الاحتمالات البعيدة عن الطبائع المستقيمة في مقام
منه غير مستنكر اذ الوض دفع الاحتمالات المتبادرة الى
الوهم التي يغلب فيها العقل في الجزم لما نحن فيه واعترض عليه
السيد المدقق بقوله انا لا نم ان الوض اشتراكه بين جميع
الموجودات وكيف يكون الوض اشتراكه بين جميع الوجودات
وقول المص وتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بمطلق
الوجود لا يعطي الاشتراك بينهما بل يعطي الاشتراك بين الوجودات
ولا نم ان يكون المقسم للاقسام كاف في اثباته للاحتمال
الذي اوردناه التقابل في توجيه السؤال ولا نم ان هذا لا يصلح
توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل
الدعوى اولا اشتراك الوجود بين الموجودات وقد صرح
هنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن قيد القسم ومن البين
ان افراد الممكن لا يحمل عليه الوجود هو اطلاقا فاذا حكم بجواز عموم
قيد القسم الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود
المستقيم بل على العموم بحسب الحمل حتى يحكم اولا باشتراك الوجود
بين الموجودات ولم يرد اشتراكه بينهما بحسب الحمل مواطاة
حكم هنا بجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد عمومه

بحسب الحمل المذكور ولا ينافي ذلك صحة تشهد بمثال الحيوان والابيض
كما لا يخفى اقول في كل من كلامي القايل المذكور والمعترض بحث لانه لا نم
الحكم بان العرض بالذات هو اشتراك الوجود بين الموجودات على التعيين
والسنت كما وقع في عبارة القايل المذكور وايضا لا خفاء في ان ما ذكره
في الجواب بقوله وهي ان تضم الى العمل الخ اه هو الجواب الكامل
بعينه اذ لا فرق بين ما اقتصر هو حصر الوجودات كما
وبين العقد اليها او لا و لهذا ذكر العلاوة بقوله على ان يكون
اشارة لا جواب اخر ولا خفاء في انه غير محقق بحمل الدعوى
اشتراك الوجود بين الوجودات ولا نم ايضا الحكم بان العرض بالذات
هو اشتراك الوجود بين الموجودات على التعيين والسكا وقع في
عبارة المعترض بل كما ان كلا من هذين الحكمين في حيز احتمال في عبارة
الشارح يجوز لها احتمال اخر هو ما الشبها و هو ان يكون المراد
بالوجود المذكور في قول الشارح يستدل على ان الوجود مفهوم واحد
مشترك هو الموجود وكذا الوجود المذكور ههنا فيكون العرض بالذات
هو اشتراك الموجود بين جميع الموجودات وح ينزع كلام
القايل المذكور ولا حاجة الى التزام ما التزامه المعترض من حمل العموم
على معنى غير شايع في الموجودات والقرينة الدالة على اختيار هذا المعنى
الذي هي بصدده في حيز الاحتمال ليست بصحيح الشارح فيما ذكره سابقا
من احتمال ان المراد بالوجود المعرف هو الوجود في قول الشارح يستدل
على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات مع ذكر
قوله بعد ولما ثبت ان يكون الوجود معنى واحدا مشتركا بين الموجودات

على الحكم بان الممكن اعم من الوجود فان الشايع المتبادر في الموجودات هو العموم
بحسب الصدق لا بحسب التحقيق وكذا المتبادر من الاشتراك هو الاشتراك
بحسب الحمل مواطاة وتوحده السند بمثال الحيوان والابيض دفي هذا الوجه
التزام تكلف في اضافة الوجود الى الواجب والممكن ان يحمل ما ذكر هاهنا
واللاحق في العبارة ليست من ذات المحصلين ولا يخفى عليك ضعف
قول المعترض وكيف يكون العرض اشتراكه من جميع الموجودات وقول
المعترض وتردد الذهن في خصوصيات حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطى الا
جنسها بل يعطي الاشتراك بين الموجودات فان هذا القول كما انه يعطي الاشتراك
بين الموجودات يعطي الاشتراك بين الوجودات والحاصل ان ههنا
ثلثة اشتراكات كل منها مستلزم للاخرين فان اشتراك الموجود
بين الوجودات مستلزم لاشتراك الوجود بين الموجودات و
لاشتراك بين الوجودات وكذلك كل من الاخرين مستلزم لكل من
الباقيين وما قال القايل المذكور في دفع اعتراض السيد المدقق من ان يكيت
عبارة الشارح ههنا صريحة في خلاف ما ذكره المعترض فان صرح بانقسام
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر
ووجود العرض فجعل الاقسام هي الوجودات صريحة ومثل في السؤال
عموم قيد القسم بعموم الحيوان الى الابيض وغير الابيض ومع قطع النظر
عن ذلك والتقسيم انما يكون لما هو الصدق المقسم عليه وحمله مواطاة
عليها اذ لو قسم احد السواد مثلا الى الخشب والسوت كذبه العقلاء
ويكون مخلصه ان يقول اردت بالاقسام سواد الخشب وسواد
السوت و اردت بالسواد الاسود ومن ههنا سقط ان قول المعلم

والشيخ باشتراك الوجود بين الموجودات محمول على اشتراكه بين وجوداتها ١٤٣
عنده انه رح لانه لم يجعل الوجودات هاهنا بمعنى الموجود كما هو المختار
وكيف لا يكون والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور وجعل المقسم
الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن وجعل افراد الممكن قيد
القسم كما لا يخفى سماحة اذ حمل التقسيم اولا للوجود لا اقسام
لا يصدق عليها المقسم عن نفس الواجب والممكن وهو باطل اذ المقسم
معتبر في الاقسام كما مر وثانيا الممكن مثلا الجوهر والعرض والحكم بان
الجوهر والعرض اعم من الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقها عليه
مواطاة ومن المعلوم ان المعتبر الشيخ بينه المفردات هو العموم
بحسب الصدق لا بحسب التحقق فيكون نظم الكلام مؤلفا من تقسيم
لا يصدق على اقسامه وتعميم لصدق المقسم على اقسامه والحكم بان
اقسام للمقسم الثاني اعم من المقسم الاول مع عدم صدقها عليه اصلا
ولا يخفى ان كله ممنوع عن المعترض فان مراده انه لما صرح في الملل
اشتراك الوجود بين الموجودات حيث قال استدل على كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات ثم قال هاهنا والمقصود
انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
اشتراكه بين جميع الممكنات بعين ان يكون الغرض الاصلي
عنده اي الشيخ اشتراك الوجود بين الموجودات ولهذا قال السيد
المدقق قدس سره العزيز لا نم ان الغرض الاصلي اشتراكه بين
الوجودات بل قوله بين جميع الموجودات صريح ان الشيخ تقسيم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن بيانه لكن الغرض الاصلي

عنده

عنده الممكن اشتراك الوجود بين الموجودات بل جعله تلك القسمة دليلا
على هذا الاشتراك ثم اعترض انه لا يتم واما قوله فالتقسيم انما يكون
الى امور الى آخره فدفعه بان يقال ان الشيخ لم يقسم الوجود بالمعنى
المصدري او ما في حكمه الى الواجب والممكن لان غرض الآخر
ان يجعل هذه المقدمة بل انما قسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ليستدل بها على كون الوجود مشتركا بين الموجودات
بحسب التحقق كما يدل عليه ظاهر عبارته ثم اعترض عليه بانه غير تام لجواز
العموم في [illegible] من القسمة مورد للقسمة بحسب التحقق ولا ينافي
ذلك صحة تشبيهه بمثال الحيوان والابيض لان العموم بحسب الصدق
مستلزم للعموم بحسب التحقق هذا هو خلاصة كلام المعترض في
توجيه كلام الشيخ فيندفع عنه ما ذكره القائل من قوله وجعل المقسم
الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن الخ فسقط قوله
فيكون نظم الكلام مؤلفا عن الاعتبار وانا اقول لكلام الشيخ
توجيهين آخرين يكون فيهما اعتبار العموم بحسب الصدق احدهما
ان يحمل قوله لان قيد القسم لا يكون اعم من المقسم من وجه
على سبيل المنع فابطاله في صورة النزاع لا يضرنا المعترض لانه اخص
من المنع [illegible] ان يقول سندا آخر وهو جواز تحقق الممكن بدون
المقسم وثانيهما ان اتحاد ان العموم بحسب الصدق جاز ان يتحقق
بين الوجود والممكن كما يجوز ان يتحقق بين الموجود والممكن
فان مادة الاجتماع في الصدق هو وجود الممكن فانه ممكن
ووجود ممتنع الصادق بين الموجود والممكن كما وقع في عبارتي

التدليل المذكور والمعترض غير موجه والعجب من غفلتهما عن صحة ذلك
التصادق فهذان التوجيهان احسن من التوجيه الذي ذكره
اذ في توجيههما التزام لكون العموم المذكور في قول الشارح لان قيد
القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه غير موافق للعموم في قوله
سابقا ومايقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من
وجه مع كون الشايع المتبادر في المفردات هو العموم بحسب الصدق
بخلاف هذين التوجيهين فانهما خاليان عن هذا التكلف
كالتوجيه الذي ذكرته فيمكن ان يكون المختار هو احد من هذه التوجيهات
الثلثة فان قيل قد مر الاشارة الى ان للوجود معنيين احدهما هو
المعنى المعقول الذي له دخل ما في مفهوم مثل قولنا زيد موجود
وثانيهما ما هو منشأ لانتزاع المعنى الاول وهو الذي له دخل
في مصداق مثل قولنا زيد موجود وقد ثبت بالبراهين الثلثة
المذكورة ان المعنى الاول المعقول المنتزع واحد فما حال المعنى
الثاني بل هو واحد وهو امر يحاذي الذات قلت هو متحقق له
وحدة لا باعتبار العارض المنتزع يعرف ذلك بالحدس القوي
ويمكن ان يحصل وحدة الامر المنتزع منهما مع وحدة الامر الذي
هو بازائه وان يحصل الدلايل الثلثة منها تشقيقها بعبارة اتمها
فيها ونسلم ان وحدة المعنى الثاني هو المقصود الاصلي في تلك
المباحث وان وحدة المعنى الاول المنتزع انما يكون مطلوبة
لمصيرها ثبوت وحدة المعنى الثاني التي هي من مبادي اثبات
التوحيد والحاصل ان اطلاق الوجود على كل من المعنيين المذكورين

انما

انما هو بالاشتراك المعنوي فكما ان الحكم بالبداهة في القضايا التي محمولها
الموجود اشتراكا معنويا باعتبار المحمول والحدس في مصداق تلك
القضايا بالاشتراك معنويا باعتبار ما بازائه محمولها والله اعلم والواقع كل
ذي طبع سليم وذهن مستقيم والزيادة على هذا التحقيق في
قدر هذا المبحث مما لا يحتمله وجه الحمل اتحاد الماهيات قال السيد القدر
المحقق قدس سره العزيز في حاشيته على شرح التجريد القديم قبيل
على اصل الدليل المذكور ههنا انه قد ذهب جماعة من الصوفية الى
ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها
صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب
العدم وسمات الامكان ولها تعينات يعود باعتبارها بحسب
ذلك سرا اي موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد
حقيقي فما لم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ايضا ما ذكره من
عدم اتحاد الماهيات ولم يتم دليل اشتراك الوجود بل لا يثبت
وجود ممكن اصلا انتهى اقول المراد باتحاد الماهيات المذكورة
في الدليل اتحادها ذهنا وخارجا فيكون المراد من عدم الاتحاد
سلب ذلك الاتحاد وهو لا ينافي ما ادعاه الجماعة المذكورة فيتم
الدليل المذكور مع صحة كلامهم وايضا لما كان للوجود تعددات
يعود باعتبارها عندهم وهذا المعنى بعينه اشتراك الوجود فيتم بيان
الاشتراك اتفاقا مع صحة كلامهم ولا يخفى عليك ان الكلام
اذا كان في الوجود الانتزاعي لم يتوجه عليه هذا القول
بل انما يتوجه اذا كان الكلام في اشتراك الوجود الحقيقي وزيادته

في مهيات الممكنات وفي جوابه ما عرفت ابعاد واما ما قال السيد
المدقق قدس سره في جواب النقض من ان هذا خروج عن طور
العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا
وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة مع قطع النظر عن الاعتبار فالعقلا
القائلون انه لا طور وراء العقل لا يجدون بديهة يسمعون
عن اتيانه برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويز تاركه
لا يلتفت اليه فوجب النظر فيه فاقول ان المراد باعتبار التعدد
كونها منسبا منشأ له وان اراد بقوله بدون الاعتبار قطع النظر بدون
الاعتبار المذكور عن ظهور الممكنات التي سر ارتباطه بتعدد الموجودات
في الذات كان ذلك مسلم لكن لا نم بداهته ان ذلك التعدد
بدون الاعتبار والارتباط المقدم على ظهور التعدد حاصل فان
العقل اذا تامل في الممكنات التي لا تكون الا معلولة وجد ان
وجود المعلول وذاته انما هو من وجود الفاعل المستقل بالتاثير
وذاته بل وجوده الذي هو به موجود ليس الا الارتباط بالوجود
الحقيقي وكما ان الوجود الحقيقي واحد باعتبار ذاته وهو الموجد
كذلك الذات الحقيقي واحد وهو المدوت للممكنات فيكون
ذات جميع الممكنات واحدا وهو الذي به الممكن موجود
وذاته فوجود الممكنات حقيقي الذي ترتبط الممكنات به هو بعينه
ذاتها فالمعلومات بدون ارتباطها بما يطلق عليها الذي هو الوجود
الحقيقي القائم بذاته لا شي محض ولا تحقق لها اصلا فلم يكن لها
ذوات بدون ارتباطها الا الذات الذي هو الوجود الحقيقي

الواجب

الواجب بذاته فحكم العقل بان جميع الممكنات بدون اعتبار
ارتباطها بواجب الوجود في حيز العدم ولا شي محض ولا ذات
له اصلا ومع هذا ورد هذا الحكم من العقل كيف حكم بالبداهة بان
الممكنات ذوات متعددة بدون ارتباطها بذات واجب الوجود
فان ما ليس له الا باعتبار الغير فليس ذاتا فان معنى الذات ليس
الا ما له قوام بلا اعتبار الغير فليس في الممكنات الحقيقية ذات
بالحقيقة اصلا نعم تعدد الذوات انما نشأ من بداهة الوهم لا من
العقل المتامل في احوال الممكنات فالحق في الجواب ما تقدم
وسيأتي زيادة ايضاح لذلك المبحث انشاء الله الحكيم فلان
المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط وفيه بحث لانه قيل
عليه من انه على تقدير تكثر الاجزاء اجزاء غير متناهية ولم يتصل معه
لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقي مع منتف
ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب الحقيقي ان يتعقل ان يحلل الى
امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في تحليله اجزاء تحليلية
ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام
المقادير الى غير النهاية ليرد عليه انه كونه منفصلا بما اشار اليه
الشيخ بقوله وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية مع انه
ممنوع لانا قيل عليه من ان التركيب بدون تحقق الى الوجود
ممتنع مما يكون جسما ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا واذا
لم يكن مركبا لم يكن عدم الانتهاء الى البسيط بعضها عين مزيد غير
لزوم انتهاء المركب اليه لتردد ان التركيب العقلي عندهم قسمان

احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة
والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليلا محضا كما في البسائط
الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري
الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في
التركيب العقلي وان لم يحصل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل
في الذهن ولا يتم ما ادعوه من تعليل كونه خارجا عنه مطلقا و
منشاء الاعتراض الغفلة عن هذا القسم من التركيب الذهني الذي
مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي
بان يقال كلها مركبة بالتركيب العقلي فاجزائها مفصلة متميزة
في العلم المحيط فلابد لها من الانتهاء الى البسيط في ذلك العلم
اما الحق او المختار له بالاشارة المذكورة فهو انه على تقدير
كون الوجود جزءا لجميع الماهيات الجنسية والفصلية والنوعية
انما يستلزم انتهاء الاجزاء الى اجزاء كل منها وجود عند تحقق
جميع تلك الماهيات بالفعل فعند كون الوجود بسيطا
لزم الانتهاء الى البسائط الغير المتناهية التي يكون كل منها
وجودا واذا تحققت هذا ظهر لك صحة منع الملازمة المذكورة
فانه على تقدير كون الوجود جزءا لجميع الماهيات لا يلزم الا
الانتهاء الى الوجودات عند تحقق جميعها سواء كان عدد
الوجودات متناهيا اولا فاذا علم ذلك فلا يخفى في تقدير كلامه في
المتن ان نفى على تقدير كون الوجود جزءا للماهيات
لزم ان يكون الوجود موجودا اولا فيه فيكون الوجود

جزئه

جزئه ثم ينقل الكلام الى جزء الوجود وهكذا الى ان يتسلسل فان قيل على
التقدير المذكور لزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه قلت هذا دليل
آخر لم يلتفت اليه لظهوره كما لم يلتفت الى لزوم كون الشيء
الواحد متقررا مرات كثيرة في ماهية واحدة وعلى هذا التقدير كان عليهم
في كلام المتن الا في اطلاق المهية على الوجود ولي … انه ان
اعتبر اندراج الوجود في الماهية كالى على ما عرفت فالا لم يتم
الدليل … لان البسيط مبدا للمركب فقيل عليه من انه لم لا يجوز
ان يكون البسيط الحقيقي مبدا للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه
البرهان فان العدد الضروري هو ان المركب لابد له من اجزاء
يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بعلم بنفسه
والكثرة لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز
اشتمال كل واحد على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان
لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد
اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الاحاد ايضا مشتملا
على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية الا
ان يتمسك ببرهان التطبيق وفيه بحث لا يخفى قال الحقير سيد
المدققين قدس سره حاصل تحرير هذا البرهان هو ان المركب لابد
له من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب والا كانت
له اجزاء غير متناهية واحد مركب من اجزاء مركبة وان لوحظ
تلك الاجزاء باسرها مجموعة لكان حصول كل منها موقوف
على حصول واحد اخر فحكم الاول فحينئذ لم يحصل واحد

منها ما يحصل منه واحد من تركيبه فكم العقل ما يساع حصوله مطلقا نعم اذا
سئل عن جزء مركب معين منها قيل هو مركب معين آخر واذا سئل
عن جزء مركب معين هذا الاخير قيل هو مركب معين ثالث وهكذا
ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا
الوجه ولم يظهر الخلف عنده ولم يحكم بالانتهاء بهذا الطريق وهذا
البرهان بعينه واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف
بهما فلم يكن الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا كما لا يخفى على
ما قيل من انه ان اراد بقوله اذا لاحظ العقل مجملا ان
هذا الحكم بديهي فممنوع وكيف يصح دعوى البداهة في مثل هذا
المقام عليه انه لا يجوز برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي
وانما يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا وان اراد
الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد آخر النزاع
لا الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسئلة اذ ليس
الا ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا ان ترتب الحوادث المتعاقبة
لا الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصور المتعاقبة على هيولى
العناصر والمتكلمون يستدلون على بطلانه بدلائل حسبوها
فكيف يدعى البداهة وان اراد المطالب بعينه حصوله
فهو ليس من وظيفته لانه محصل واما البحث الذي اليه
بالاشارة المذكورة فهو ان الكثرة الحقيقية المحصورة في الاشياء
وهي كثرة لا تحقق كثرة فيها اكثر منها لا يكون آحادها الا البسائط
حقيقة لم يكن لها اجزاء بالفعل والا لتحققت الكثرة فيها فوق

تلك

تلك الكثرة هف وقول القائل المذكور من ان الكثرة لا بد فيها من
الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على آحاد
جسمية وهكذا انما يكون في الكثرة الاضافية التي يتحقق فوقها كثرة
كما لا يخفى فحاصل كلام الشيخ ان المركب الذي حصل جميع اجزائه وخرج
من القوة الى الفعل يتحقق له كثرة حقيقية لا مدخل فيها لاعتبار العقل ويحصل
احاده وله وحدات الكثرة [illegible] لا الكثرة فوقها في ذلك
المركب والا لحصلت آحاده من آحاد اخر فلتحصيل وحدات
هذه الآحاد مدخل لاعتبار العقل وقد فرض انه لا مدخل له
فيه هف وظاهر ان الكثرة الحقيقية التي لا كثرة فوقها في المركب لا يكون
آحادها الا البسائط حقيقة ولهذا حكم صاحب الاشارات في
توطئة ابطال مذهب النظام وهو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية بان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد لها من الواحد
من غير بيان فان قيل مراد الشيخ [illegible] من القول المذكور ان
الحكم بان تحقق مركب من اجزاء غير متناهية بحيث يكون كل جزء
من اجزائه مركبا في بديهي حدسي فلا بد من الانتهاء الى البسيط
الحقيقي قلت الظاهر لا يتجه لمنع الحدس [illegible] على الغير واما تسهيل
عليه [illegible] ادعاء البداهة فيه [illegible] كونه برهانا فكيف يصح
القول بان الاستدلال [illegible] برهان التطبيق ممنوع
هذا الحكم انما يكون بعض مقدمات الدليل على المطلب الذي
هو انتهاء المركب الى البسيط لا يستلزم تحقق الامور
الغير المتناهية التي انتهاء المركب على تقدير كونه مركبا من

اجزائه غير متناهية مترتبة بل هذه متحقق فالاولى الاستدلال بالدليل المقدم
وهذا انما يتم لو لم يمكن ان يجعل هذا الحكم قبل مشاهدة الابطال القسم الثاني
ما اورده متوجه على كلا الدليلين وان اندفع عنهما باعتبار التعميم المحيط
ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الافراد محصا عنده
بالدليل الثاني قال فلا يتم هذا الدليل ليس شاملا لجميع
الماهيات اه اقول يمكن ان من الاحتمالات ان يكون
الوجود جنسا لجميع الماهيات النوعية ان كان المراد من الوجود الموجود
او يكون خارجا لجميع الماهيات النوعية وعارضا الاجزاء اخرى لها
ان كان المراد من الوجود ما لا يحمل على الماهيات ولا يخفى عليك
ان ذلك الاحتمال لا يندفع بالجواب المذكور فان الحيوان
مثلا جزء للانسان وعارض للناطق وعين لنفسه فيجوز ان
يكون مفهوم الموجود كذلك مع انه متواطئ وهذا الاحتمال ليس مندرجا
في قول الشارح والا لم يصح قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود
متواطيا ان اقتضى الوجود هل تقابل ان يقول
لم لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعض الماهية والجزئية
بالنسبة الى بعض آخر والعروض بالنسبة الى آخر فليس
واحدا حقيقتا حتى لا يتصور اقتضاء الامور المتغايرة
والجواب ان هذا مع تقدير التواطي غير جائز لان المتواطئ
لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه يجوز ان يكون اولى
بالنسبة الى ما هو ذاتي فلا يكون متواطيا هف فظهر انه انما
يتصور على تقدير التشكيك فرجع الى ما ذكره الشارح كما

بعض

بعض بعد وفيه بحث لا لما قيل من انه لا نسلم ان المتواطئ لا يختلف بالذاتية
والعرضية ولو كان كذلك لم يمكن لشيء من الذاتيات متواطيا
والجنس عرضي للفصل وكل من النوع والفصل عرضي للخاصة لانه مندفع
بان يقال المراد من كون المتواطئ غير مختلف بالذاتية والعرضية
انه غير مختلف بهما بالنسبة الى الافراد التي هي الامور المتباينة
التي لا يحمل بعضها على بعض ولو عمم فلا محذور اذ ح يكون متواطيا
بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنظر الى الامور التي
يختلف فيها بالذاتية والعرضية لكن لم يعتبروا هذا التعميم
ولهذا قال الشيخ في منطق الشفاء ان التقدم والتأخر في
التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض
بالذات بل ذواتها متباينة الحدود والقائل المذكور اعتبر
في السؤال المذكور اقتضاء الوجود للاحوال الثلث في الماهيات
المختلفة وبهذا قال في الجواب ان هذا على تقدير التواطي
غير جائز واما البحث في كلامه المذكور فهو من وجهين احدهما
ان المراد بالاقتضاء المذكور في الشرح هو الاقتضاء التام
كما اعترف به القائل المذكور فلو اقتضى الوجود الاحوال الثلثة
بذلك الاقتضاء لزم ان لا ينفك الوجود عن اصالتها فلزم
ان يكون الوجود الذي هو غير عارض لماهية من الماهيات
بل موجود باعتبار ذاته عارضا لها وذلك يستلزم اجتماع
النقيضين وثانيهما ان ما ذكره ليس راجعا الى ما ذكره
الشارح كما حسبه كما سنبين ان شاء الله العليم بل المعنى

هو الهيئات لا يخفى عليك ان الماهية اذا اقتضت النفسية كان
المقتضى هو الوجود بعينه فلا يتحقق ذلك الاقتضاء في الماهيات
بل يرجع هذا الاقتضاء فيها الى الاقتضاء في الوجود و زعمه
ما لزمه وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا فيه
لا يخفى عليك ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف سواء كان
متواطيا بالقياس الى افراده او مشككا فالحق ان محمل
كلام الش على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النفسية بالقياس
الى بعض والجزئية بالقياس الى آخر والعروض بالقياس
الى آخر فانه حينئذ يظهر الفرق من صورتي التواطؤ والتشكيك
واعترض عليه بان اقتضاء الشيء انما يكون بشرط حصوله في
ضمن افراده وحصوله في ضمنها يختلف بالاولوية والاشدية
كما حقق في موضعه وصرح العلامة المحقق قدس سره في حواشيه
على شرح المطالع فاجاب القايل المذكور عن هذا
الاعتراض بان مراد المستدل بالاقتضاء هنا الاقتضاء
التام فانه جعل اللازم من اقتضاء العروض ان يكون
عارضيا في الجميع ومن اقتضاء الدخول والنفسية الخ
ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع ولا شك انه ان هذا
انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام اذ لو
لم يكن كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد
تسليم الاقتضاء الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء
التام لا محيص عن وجوب الاستواء ولا يمكن ان يجعل كلام

الش مبني على تسليم الاقتضاء الناقص والمنع والتسليم يجب ان يتوجه
الى مقدمات الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت
ولو سلمت ذلك اقول لما عرفت ان ما ذكره المعترض من الاقتضاء
بشرط الحصول في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات والكلام
بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود اقول لما كان منع
الاقتضاء المطلق مستلزما لمنع الاقتضاء التام على سبيل الكناية
تركه الش مبالغة في الرد ولما جعل المنع متوجها الى الاقتضاء
المطلق جعل التسليم متوجها اليه والحاصل ان المنع والتسليم
لما يجب ان يتوجها الى مقدمات الدليل او الى ما منعه
مستلزم لمنعها وما ذكره الش من جعل القسم الثاني فلا نعم
الشارح الاقتضاء المطلق من الوجود ولم يكن اقتضاء بشرط
الحصول في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات ليرد عليه
ان الكلام بعد التنزل عن ذلك لان المراد من اقتضاء الماهيات
اقتضاؤها بدون مدخلية الوجود فبعد التنزل عن ذلك
يصح لمدخلية الوجود فيه فهذا حاصل كلام المعترض واما
انا فاقول ليس مراد الش رحمه الله ما ذكره القايل المذكور
او لا ليرد عليه ما ذكره اليه وما اورده القايل عليه
من قوله لكن يرد عليه انه اذا كان الوجود بذاته مقتضيا
للاحوال الثلثة اي بالاقتضاء التام كان كل وجود مقتضيا
لتلك الاحوال فيكون وجود الواجب مقتضيا لبعض الماهيات
وجزءا لبعض الاشياء بخلاف مقتضى الذات فتأمل مراده

ان المعنى با وصف التام يحتمل ان يكون ماهية بلا مدخلية الوجود في الاقتضاء
وان يكون الوجود بدون مدخلية الماهية سواء كان نفسه او
فرده الذي هو غير الحصة او نفس الحصة لكونه في ضمن ذلك الفرد
فعلى هذا يندفع النظر المذكور اذ لا يظهر الفرق بين التواطي
والتشكيك بكون افراد الوجود التي هي غير الحصص مختلفة في
الاثار قطعا بخلاف تقدير التواطي اذ الملاحظ مع تقدير التحدد
في الماهية واما اذا كان المقتضي هو الماهية فلا حاجة الى
اعتبار اختلاف افراد الوجود في الماهية والاثار لان
الماهيات مختلفة فيها بلا خفاء فان الوجود اذا لم يكن
متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها قيل هذه الملازمة
ممنوعة انما يلزم خروج الوجود عن الماهيات ان لو كان
الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي الحصول
فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول
ليس حصوله في افراده بحسب نفس الامر بل في
الحصول اختلاف انما هو بالجهة لمبدائه بخلاف غير المحمول
فان حصوله في محله يجوز ان يختلف ذلك الحصول
باحد الوجوه المذكورة في التشكيك اقول اثبات الملازمة
المذكورة في الشرح بالبرهان المشهور الذي هو اقوى
ما ذكروه ظاهر فانه لا فرق في اجرائه في صورتي المحمولات
وغيرها لعدم التفاوت في الحصول وقوله وانما
يلزم خروج الوجود عن الماهيات ان لو كان ممنوعا اه فان

ما هو سلب

ما هو سلب الخروج ليس الا التفاوت سواء كان في الحصول
او في الاشياء فرجح الحمل بالمواطاة لا يرتفع هذا السبب لان
ارتفاع الاخص لا يستلزم ارتفاع الاعم فلا يتصور
اختلاف حصوله ولا تساوي حصوله فيها اقول الامور
المحمولة بالمواطاة على امور قد يكون اتحادها مع البعض من هذه
الامور اولى او اقدم من اتحادها ببعض اخر وقد يكون
حصول المبدا في بعض اخر فلا يكون التفاوت الموجب
للتشكيك منحصرا في اختلاف حصول المبدا كما حكم به هذا المدقق
قدس سره وسيأتي زيادة تفصيل اشار اليه الحكيم واقوى
ما ذكروه ان من قال ان التشكيك اما بالاولوية اذا لاقدمية
او الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين
في الذاتيات فلاستواء نسبة الذات الى جميع ما هو ذاتي
له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى
بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون
التقدم عنه لا لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في
الذاتي وهو ظاهر والذاتيات غير محمولة واما انتفاء
الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل على
شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني
لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء
معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف
والانقص من تلك الماهية ح انتفاء الماهية بانتفائه

جزئيها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذات بل في الخارج
وهو خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا افراد الشيئين
في عارض معين كالسواد مثلا قد يكون ذلك الا بان يقوم
باحدهما سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان كان
التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد في احدهما
لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر آخر
عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما
يعرضه وهو خلاف المفروض على ان ينتقل الكلام الى ذلك
العارض ويكون ايضا السوال ان اما ان يتحدا في الماهية او
يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث
الذات كما فرض والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض
وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان
الماهيات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف
لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان
بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل
المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى نوعيهما
وهو المقول بالتشكيك هو مفهوم المشتق من الجنس المنسوب
الى معروضيهما كالاسود مثلا بالقياس الى جسمين وذلك
مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الفردين اشد كونه
بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف
وتحليله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامة

مذهب الى ان السواد القوي متألف من امثال السواد الضعيف و
معنى الازيد ايضا كونه بتلك المثابة الا ان الامثال المجتمعة
في الاشد ليست اجزاء متمايزة في الوجود ولا في الوضع بخلاف
المجتمع من الازيد فانها متمايزة اما في الوجود او في الوضع او
منهما فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان
احدهما ازيد او اشد من الآخر لا بمعنى ان يكون الجنس
كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد او اشد واذا عرفت
ذلك ظهر لك دفع الايرادين انتهى اقول فيه تأمل
لا لما قال عليه السيد المدقق من ان استواء النسبة الذاتي الى
افراده مع قطع الكلام الا في انه لا يلزم استواء النسبة اليها
حتى يكون متواطيا اذ لا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا
ولو سلم استواء النسبة اليها لكفى ذلك في نفي جميع اقسام
التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والتعجب
انه خص هذا بنفي الاولين وايضا عدم جريان العلية في
الذاتيات الا ترى انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر
حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا لم يصر زيدا
وايضا نختار ان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهوم
بل معتبر في حصوله في افراده ولا نم انه لا يكون بينه وبين
الاضعف حينئذ اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك
ليس الا في حصوله في الافراد كما نقلنا عن العلامة المحقق
سابقا وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان

مفهومها واحدا لم يكن بينهما فرق وايضا لا نم ان في الوجه على
المقدر الاخير لا يلزم خلاف المفروض اذ الغرض ان
الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك اذ المقدر
الاخير ان لا يكون زايد معتبرا فيه فلم يكن في نفسه خلاف
ح كما في الذاتي لانه المقابل المذكور ان يقول في دفع الاعتراض
الاول ان المراد بالاستواء المذكور هو الاستواء المستلزم
لنفي الاقدمية والاولوية فان بطلان التشكيك بهذين
الوجهين لا يحتاج الى دليل وما ذكر في صورة الدليل منبهة
والقرينة على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين هذين
القسمين والقسمين الاخيرين والاستدلال على بطلان
الاخيرين دون الاولين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على
تفصيل ما وفي دفع الاعتراض الثاني ان الاشي ما ذكره العموم
في الحكم المذكور ان الجنس العالي كالجوهر مثلا ما لم ينضم اليه
فصل الجسم لم يصر جسما لم يحصل جنسا متوسطا كالحيوان
ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل الحيوان ولم يصر حيوانا لم يحصل
نوعا حقيقيا كالانسان فالعلية انما للفصول المقومة للسافل
المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصيل العالي وليس تلك الفصول
ذاتية للعالي في تحصله بالوضعية بالقياس اليها كما هو المشهور
بين اهل الصناعة فانها خارجة عن حقيقته فليس حصول الذاتيات
للعالي ذاتية معللا كيف وقد عد من خواص الذاتي
انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات تتوقف بعضها على ان

ثبوت بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت بعض آخر كذلك
الشيء كما يقال ان حمل العالي بواسطة حمل السافل لكن ليس
ذلك بوجب التشكيك لان التقدم والتاخر في التشكيك
انما يعتبر في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في
مختلفة بالعموم والخصوص وايضا التقدم والتاخر في
التشكيك انما يعتبران في مفهوم واحد بالنسبة الى امور
مختلفة لا في امور بالنسبة الى شيء واحد كما في السند المذكور
وفي دفع الاعتراض الثالث ان ما اختاره من ان الاشد
مشتمل على امر زايد غير معتبر في مفهوم بل معتبر في حصوله
لا يحدده بعض لان قابل المذكور تردد في الخاص في ذلك
المورد مبدا الاشتقاق سواء كان فردا منه او حصة منه
مثلا لقول السواد الحاصل في الغير اما ان يكون مشتملا
على امر لا يشتمل عليه سواد جسم آخر دونه في السواد السواد
لا آخر الترديد وايضا لا يتصور في الذاتي الحصول كما
اعترف به المعترض وفي دفع الرابع ان ما ذكره من منع
عدم جريان الدليل في الوجه على التقدير الاخير هو بعينه ما
ذكره مصدرا بقوله فان قلت اذ اقتضى اختلاف التفسير
في عارض معين اه ثم اجاب عنه بما هو المحقق عنده بل ما
الحكم بان الاولوية الموجبة للتشكيك منحصر في القسم
الذي ذكره غير بديهي فان الاجناس والانواع
يحتمل عند العقل ان يكون حملها اولى بالقياس الى بعض

الانواع والاشخاص بواسطة الفصول والمشخصات وايضا
يحتمل عند العقل ان يكون جنس واحد تمام ماهية شيء وجزء
الماهية شيء آخر فمع هذين الاحتمالين وظهور ان نسبة
الشيء الى نفسه ليست كنسبة الشيء الى شيء هو جزئه كيف
يحكم بان نسبة الذاتي الى الاشياء هو ذاتي لها متساوية
بالبداهة ولانه يرد عليه ان ما ذكره في دفع الايرادين
اللذين ذكرهما بعد دليل بقوله فان قلت لا يدفع النقض
عن الدليل الذي ذكره في اثبات امتناع القسمين الاخيرين
من اقسام التشكيك فان خلاصة النقض وهو ان
الدليل المذكور بعينه يجري في العرض مع انه قد يتصف
بالصنفين الاخيرين من التشكيك اتفاقا كالاسود
والمتقدر وتقريره ان مفهوم الاسود كما يصدق على سواد
القير والحبر يصدق على سواد الشديد باعتبارهما وعلى الضعيف
بالحبر لا بد ان يشتمل الشديد على ما ليس في الضعيف
فذلك الامر اما ان يكون معتبرا في مفهوم الاسود
او خارجا عنه وكل منهما يستلزم خلاف المفروض
اما الاول فلانه يستلزم اختصاص الاسود بالشديد صحيحا
مع ان المفروض اشتراكه واما الثاني فلانه يستلزم
ان لا يكون الاختلاف في مفهوم الاسود بل في الخارج
عنه وفرضنا ان الاختلاف فيه لا يندفع بما ذكره
فان حينئذ يختار الشق الاول ولا يلزم منه خلاف

الغير

المفروض

المفروض اذ لا معنى الاختلاف بحسب الشدة والزيادة
في المفهوم العرضي الا ان ينضم الى مبدئه العام بالموضوع
خصوصية بها يصير شديدا او زايدا وبهذا النحو من الاختلاف
لا يتصور في الذاتي اذ ليس له مبدأ يقوم بما هو ذاتي له
لو قلت نظير ذلك الاختلاف يتصور بان ينضم الى نفس
الذاتي لا الى مبدئه خصوصية بها يصير الذاتيات وبها
يصير الذاتي شديدا او زائدا فان قيل هذا النحو من الاختلاف
لا يوجب التشكيك لان الاختلاف الموجب للتشكيك ليس
الا الاختلاف الراجع الى المحمول من حيث هو محمول وذلك
الاختلاف غير راجع اليه بل الى ذات الموضوع ولهذا لا
يصح ان يقال سواد القير في كونه سوادا اشد من سواد
الحبر وكذا لا يصح ان يقال الذرعان في كونهما مقدارا ازيد
من الذراع الواحد بخلاف الاختلاف باعتبار المبدأ فانه
يرجع الى المحمول من حيث هو محمول هو محمول ولهذا يصح
استعمال افعل التفضيل فيه فلك ان تقول القير اشد سوادا من الحبر
والمذروع بذراعين ازيد من المذروع بذراع واحد وذلك
لانا اذا نسبنا جنس السواد الى القير لم يعين منه
بحسب الحقيقة طبيعة الجنسية بل عينت بحسب الحقيقة فرده ولهذا
لا يحمل نفس السواد ونسبته الاسود من كونه محمولا
فالفرد الذي يقوم بالقير جزء المحمول ولا كذا اذا حمل
عليه السواد القائم بالحبر فيصح القول بان القير اشد سوادا

من الجزء واذا نسبت السواد الى سواد القير فيعني من طبيعة الجنس
لا فرد السواد اذ هو عين الموضوع ولهذا لا يخرج تعينه وتحصيله
كونه محمولا ومن البين ان الطبيعة الجنسية من حيث هي لا تحمل الا باشتمال
فلا يصح القول بان سواد القير في كونه سوادا اشد سوادا من
ذلك حال الاسود والسواد بعين ذلك حال المقدر والمقدار فعلى
هذا اوجب ان يحمل كلام المحشي المذكور ليندفع عنه اعتراضات
منها انه كما لا يختلف الفردان الشديد والضعيف من السواد
في المعنى الجنسي على تقدير كون السواد جنسا كذلك لا يختلفان
للمفهوم المشتق من ذلك الجنس في الجسمين المعروضين لهما فلا يكون
الجنس متفاوتا بين في ذلك المشتق من الجنس وان تفاوت
في النوعين العارضين لكن المحمول ليس الا المأخوذ من الجنس
المدعى انه المقول بالتشكيك ومنها ان السواد اذا كان جنسا
للسوادين والشدة والضعف مستندين الى فصليهما كان
السواد مشككا بالنسبة الى السوادين اللذين هما نوعاه
لا محالة فيكون التشكيك في الذاتي ومنها النقض المذكور
فاقول على تقدير كون السواد جنسا للسوادين والشدة
الاسود من السواد الذي هو جنس لا فرق بين الاسودين بالنسبة
الى الجسمين والسواد بالنسبة الى النوعين في ان الشدة والضعف
لا يعتبران في مفهومهما وظهور التفاوت بالنسبة الى الموضوعين
فانه كما ان تحقق السواد في الجسمين انما يكون في ضمن الفردين
كذلك حمل السواد انما يكون في ضمن النوعين كذلك حمل السواد

انما يكون في ضمن الفردين على نفسها فان حمل الشيء على نفسه
ضروري وان لم يكن ذلك نسبة السواد الى السوادين
المتشخصين المختلفين بالشدة والضعف فان حمل السواد الذي
هو الجنس مع ذينك المتشخصين انما يكون عليهما فان حمل المباين
انما يكون بواسطة حمل الاشتقاق كما تقرر في موضعه وبالجملة لا فرق
بين حمل الاسود على الجسمين المذكورين وحمل السواد على
السوادين المتشخصين اللذين هما فردا نوعي السواد المختلفين بالشدة
والضعف في ان التعين التشخصي لا يخرج المحمول عن محموليته
وايضا قول القائل المذكور من ان الفردين المختلفين بالشدة والضعف
يشتركان في الماهية الجنسية ويكون الشدة والضعف فيهما مستندين
الى فصليهما ونسبته الى الحكماء يشتمل على افراط فان مراتب
الشدة والضعف انما يشتركان في العارض اللازم المقول
بالتشكيك عندهم يؤيد ذلك قول السيد المحقق في
حاشية شرح التجريد حيث قال لم لا يجوز ان يكون الوجود
طبيعة جنسية افرادها تختلف بكمالات تلك الطبيعة فيها
بفصولها كما ان العارض المقول بالتشكيك عندكم مفهوم
واحد في نفسه ومقول على ذوات مختلفة بذواتها بكمالات
ذلك العارض وقال في حاشية تلك الحاشية يعني اختلاف
كمالات العارض كالسواد عندكم مستند عندكم الى ذوات
الموضوعات المختلفة الحقايق فلم لا يجوز استناد اختلاف
كمالات الجنس الى الفصول المختلفة الحقايق فيكون الجنس

مشككا ولا محذور في ذلك ومما يتعلق بهذا البحث ما قيل
في هذا المقام من ان اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة
والضعف لو اوجب تعدده في تلك افراده بناء على ان المغاير
بذلك الاختلاف هو الذاتي لاوجب اختلاف العارض في افراده
تعدده ايضا بناء على ان معروض ذلك الاختلاف هو العارض
فيلزم ان لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والتعرض
بان الاختلاف في صورة الذاتي يكون مستندا اليه وفي صورة
العارض يكون استناده الى معروضه تحكم محض والحل ان الاختلاف
في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي
جنسا لافراده والى المشخصات ان كان نوعا وفصلا كما ان
الاختلاف في العوارض المقول بالتشكيك في افراده
الى ذوات معروضاتها لا الى انفسها انتهى ولا خفاء في ان
هذا الكلام بعينه تفصيل لكلام سيد المحققين وتقرير للنقض
الاجمالي وتقويته ولم يرد بقوله والحل اه جواب النقض الاجمالي
بل هو سند للنقض التفصيلي اذ حاصل كلامه انكم منعتم التشكيك
في الذاتيات وجوزتموه في العرضيات مع انه لا فرق بينهما
اذ كما يجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف الموضوعات
من غير تفاوت في مفهوم العارض كذلك يكون التفاوت
في الذاتيات بحسب اختلاف الفصول والمشخصات من
غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي لكنا نمنع وحدة
المعروض العارض بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف

الموضوعات ومستند اليه كذلك يجوز ان يمنع وحدة المعنى
في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى الفصول و
المشخصات فاندفع اعتراض سيد المدققين عليه من حاصل
الاستدلال لان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا
وفي بعضه ضعيفا مثلا لم يكن معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون
عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما بل
يكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان
العارض شديدا في فرد وضعيفا في فرد آخر لم يكن معنى
واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما
وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون ماذا اولا في ان
الاختلاف بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه يستلزم
التعدد بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة وعلى هذا
لا محالة لما ذكره محل سيد المدققين الكلام المذكور على نحو
النقض ولا دلالة لكلامه على ذلك كما لا يخفى بل الحق انه ما
ذكر مفصلا ومنه يعلم فساد ما قيل من ان السواد جنس للسوادين
المختلفين في الشدة والضعف ويكون الشدة والضعف فيه
مستندين الى فصليهما ونسبة ذلك الى المحقق واما الدليل
الذي ذكره سيد المدققين فمحصله ان الاختلاف المعتبر
في التشكيك راجع الى وجود الكلي وحصوله في افراده
كما يعلم من عبارة العلامة المحقق في حاشية شرح المطالع
فاذن لا بد ان يكون للمشكك حصول في افراده ثم

بحسب نفس الامر ممتنع لانه محمول عليها مواطاة وذلك
بعض الشخص وهما كما حقق في موضعه المتحدان حيث اتحدا
لا يمكن حصول احدهما في الاخر بل بحسب اصل الشيء في نفسه
من غير اخذ غيره معه فان القوم قد ما عدوه بهذا الوجه ويسمون
الكلامية يقولون للمهية لا يخ في نفس الامر عن الوجود والعدم
وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء
بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار الذهني فان اخذت الافراد
بذواتها ولم يؤخذ معها غيرها بحيث يكون العقل مجردا عن الكل
المشكك لم يعرض له الكلي المذكور اما بعروض مبدأه
لها في الخارج ان كان له مبدا فيه كالاسود فان زيدا
اذا اخذ بذاته ولم يؤخذ معه غيره كان عاريا عن الاسود
في هذه المرتبة ثم يعرض الاسود بواسطة عروض السواد
واما باعتبار خارج عنها معها بان كان مبدأه من
الاعتبارات كالموجود والمعدوم فان الوجود
والعدم من الاعتبارات المسرعة والموجود هو
المهية لا وحدها بل مع اعتبار الوجود كما ان المعدوم
يعتبر مع العدم ولا يمتنع حصول الذاتي الذاتي بهذا
الوجه ايضا اذ لو اخذ الذاتي بنفسه لم يكن في
هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول
فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني
فلا يتصور اختلاف حصوله فيه بخلاف العرض فان له حصولا

في افراده بهذا الوجه قطعا ويتصور اختلاف الحصول باحد الوجوه
المعتبرة في التشكيك ثم قال فان قلت اذا لم يكن
في الذاتي حصول في افراده لا يتصور استواء حصوله
فيها كما لا يتصور اختلاف حصوله فيها قلت اريد بالاستواء
الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول
كما في الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف
كما في العرضيات المتواطية هذا بحث لامع قيل عليه فيه انه لم
انه عرض الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره لم لا يجوز ان
يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على الافراد وكيف لا وقد
جعل في تفسيره الوقوع والحصول كليهما صفة للكلي والكلي
ليس حاصلا في افراده بهذا المعنى كما اعترف به وحمل
الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على
ما هو صفة لمبدائه ليس مما يليق بالطبع السليم لانه لم يحمل الوقوع
على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على ما هو صفة
لمبدائه لم يرد عليه ما اورده بل حمل الحصول ايضا على ما يلازم الوقوع
وجعلها معا صفة للمبدأ بقرينة ما هو المتبادر من الحصول
ولا ما قيل عليه من انه لا نم ان خلو الماهية في حد ذاتها
عن العوارض مع عدم عروضها في نفس الامر يصحح حصول
تلك العوارض للمهية وحصول مبادئها فيها كيف وقد
صرح بان الوجود لا عروض لها للماهية بحسب نفس الامر
اصلا ومع هذا التقدير يكون الماهية في بعض المرا

عاريه عن الانحاد بمفهوم الموجود في بعضها متحده معه في حصوله
بنفسه او لمبدا فيها في نفس الامر فمعنى الاعتبار العقلي
الذي لا يطابق نفس الامر في حصوله مبداه ولا يخرج في
الذاتي ايضا او يمكن اعتبار الانسانيه في افراد الانسان
لا ينفك عن الاتحاد بمفهومه في شي من المراتب وكون افراد
الموجود منفكه عنه بعضها لا يجري نفعا لاشتراكهما في جريان
الاعتبار الذهني وعدم حصوله في نفس الامر لانا نقول
اراد المستدل بالحصول والعروض في نفس الامر حصولا
وقياما حقيقيا كحصول البياض في الجسم واراد بالحصول
بحسب الاعتبار الذهني القيام المجازي على نحو قيام العمى
بالموضوع على ما هو المشهور ولا خفا في ان هذين الحصولين
لا يتصوران في الذاتي ولا في مبدا اذ ليس له مبدا يقوم
بما هو ذاتي له والا لزم ان يكون ذلك المبدا ذا اختلاف
فيه لدخوله في الذاتي وخارجا عنه لقيامه وفي الجمله خلو
الماهيه في حد ذاتها عن العوارض الا انه بحسب يصح حصول
مباديها فيها في الاعتبار العقلي الذي له ماخذ الاعتبار
خارج عنها فلا يكون اعتبار هذا الحصول بمحض الاعتبار العقلي
بدون منشا الانتزاع فاذا حمل المستدل الحصول المعتبر
في التشكيك على احد هذين الحصولين فلا خفا
في انهما لا يتصوران في الذاتي لم يمكن رده بان يقال
ان الحصول الذي يتحقق في الذاتي ولا ما قيل من ان قوله

بخلاف العرضي فان له حصولا لافراده بهذا الوجه قطعا
غير مسلم فان العرضي ههنا بمعنى الخارج المحمول والمحمول متحد مع
الموضوع ولا حصول لمبداه فيه في الواقع كما اعترف به واعتبار
الذهن لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات ايضا لا نقول
المستدل انما اعترف بعدم الحصول الذي يكون على نحو
حصول البياض ويكون الاعتبار الذهني عنده على قسمين
احدهما الاعتبار الذي لا يطابق الواقع وهو يجري في الذاتيات
ايضا وثانيهما الاعتبار الذهني الذي له منشا الانتزاع
والاعتبار باعتبار الخارج وهو لا يجري في الذاتيات
كما لا يخفى بل لان الظاهر ان المراد بالوقوع والحصول الواقعين
في عبارة السيد المدقق هو الاتحاد مع الافراد
والتحقق في ضمنها فيكون بمعنى الكلي نفسه ولان ما
ذكره انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري
في الذاتيات ولا ينفي جريان ما في الماهيه في الافراد لان
محصل ما ذكره ان المعتبر في التشكيك هو حصول الكلي في
افراده المشكك والتفاوت فيه والحصول منتف
في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت في الحصول
فلا يكون مشككا فيبقى الكلام في انه لم لا يجوز تفاوت
نفس الماهيه في افراده بان يكون الماهيه نفسها في بعضها
ازيد او اشد منها في بعض كما اورده صاحب الاسفار
ولا خفا في ان ما ذكره لا ينفي هذا الجواز وان اثبت

ان تطلع على البرهان على هذا المطلب فلترجع الى تحرير القواعد في
شرح تجريد العقايد فاني قد بينت المبحث فيه بما لا مزيد عليه
واقول الجواب الحق عن النقض المذكور هو ان يقال حاصل
البرهان على عدم اختلاف الذاتيات بالشدة والضعف
الذي هو اقرب بهذا النقض هو ان الشديد من كل
جنس غير الضعيف من هذا الجنس لاشتماله على امر لم يشتمل
عليه الضعيف فاذا كان الشديد من جنس ما مثلا تمام ماهية
شخصي والضعيف من هذا الجنس تمام ماهية شخصي آخر
لم يكن ماهيتهما يختلف بالشدة والضعف لا يكون ماهيتهما واحدة
وان كان ماهيتهما المعنى المشترك بينهما فاما ان يوخذ هذا
المعنى على وجه محصل او على وجه العموم وان اخذ على الوجه الاول
فلا يكون ماهيتهما مختلفة بالشدة والضعف لخروج كل من الشدة
والضعف عن هذا المعنى الماخوذ على هذا الوجه وان اخذ
على الوجه الثاني كان واحدا بالعموم والواحد بالعموم لا يصح
ان يكون تمام ماهية واحد بالعدد وبهذا القول شي جزء والا لزم تعدد ماهية الواحد بالعدد
الماهية فتقرير هذا البرهان بثلثة اقسام لا يمكن اجراء
شي منها اذا اجري على عدم صحة اختلاف الذاتيات
بالشدة والضعف وامثالهما واما اذا اجري الكلام على
عدم اختلاف العوارض بالشدة والضعف فيمكن اختيار القسم
الثالث بان يقال المقول بالتشكيك على الشديد الذي
احد بهما مثلا معروض للسواد الشديد والآخر معروض

للسواد

للسواد الضعيف هو الاسود المطلق الماخوذ على وجه العموم والواحد
بالعدد ولانه يجوز تعدد عارض الواحد بالعدد وعلى هذا القياس
بيان عدم صحة الاختلاف بالزيادة والنقصان في الذاتيات
واذا عرفت هذا ظهر بطلان قول صاحب الاشراق
من انه جاز تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية
نفسها في بعضها ازيد او اشد منها في بعض وظهر ان مراد
من قال انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن
ماهيتها واحدة انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات
كان الواحد بالعموم وهو المشترك تمام الماهية او جزءا
فلزم تعدد ماهية الجزئيات لا تعدد الواحد بالعموم فلا ينتقض
بالعوارض فانه في صورة العوارض لزم تعدد العوارض
وهو ليس بمحال فحاصل البرهان ان اختلاف الماهية والذاتي بالشدة
والضعف وامثالهما مستلزم لتعدد الماهية وهو محال
بخلاف اختلاف العارض فيهما وامثالهما فانه وان استلزم
تعدد العارض لكنه غير محال فاعلم ذلك فانه قد خفي عنه
المتاخرون وملخص الكلام ان الجنس مثلا انما هو اصل
المعنى بدون اعتبار امر زايد عليه سواء اخذ ذلك الزائد
معينا او مبهما فالجنس اذا اخذ معه امر زايد عليه مطلقا
كان معناه بالحقيقة الفرد المنتشر وخرج عن الجنسية لانه واحد
بالعموم فيكون عارضا فاذا كان اختلاف فجنس مثلا باشياء
من الفصل ما دام لم يعتبر في الجنس الا امرا زايدا عليه مطلقا لم

يختلف

واذا اعتبر فيه صار عرضا عاما وواحدا بالعموم ولا يصح ان يكون
ذاتيا لاحد وذلك تعدد الى الهيه واما الحكم بكونه عارضا
فهو انما يصح لو تعدد العارض بان يكون لازمه يكون تعدد
العارض لا انه يصح لان ذلك العارض متعدد وبذلك
يظهر الفرق بين الذاتي والعرضي بان الاختلاف في الذاتي
لا يكون الا مع مسند اليه والا لم يكن الاختلاف في الذاتي بل في
الذاتي اذا اعتبر فيه امر زائد مطلق بان يكون المراد منه الفرد
المنتشر خرج عن كونه ذاتيا والا لجاز تعدد الماهية وفي
صورة العارض يجوز استناد الاختلاف الى معروضه بان
يوجد بمعنى الفرد المنتشر او بحيث يعتبر فيه الفرد المنتشر ولا
محذور فيه اذ ليس لازمه الا تجويز تعدد العارض وتعدد
العارض مما لا محذور فيه ولا خفاء في ان العارض
اذا اعتبر فيه معنى الفرد المنتشر صار التفاوت معتبرا
في نفس المشكك لكن بمعنى العموم مثلا معنى الاسود
لما كان ما قام به فرد السواد سواء كان شديدا
او ضعيفا صار كل من الشدة والضعف معتبرا في مفهومه
على العموم وعلى سبيل البدل وبهذا المعنى لا يصح ان ما
يكون ذاتيا لشيء والا لزم ان يكون كل من الشدة والضعف
ذاتيا على سبيل البدل اذا تقدم هنا ظهر ان التفاوت
اذا اعتبر في مفهوم المشكك بالمعنى المذكور لا يلزم منه
الاشتراك اللفظي وانما يلزم ذلك ان لو كان خصوص

كل

كل من المتفاوتين معتبرا في مفهومه اما لو اعتبر في مفهومه احدهما
على العموم والبدل لم يلزم منه الاشتراك اللفظي وذلك الاعتبار
لا يصح في الذاتي لما مر وايضا كل معنى فيه التشكيك بالشدة
والضعف او الزيادة والنقصان وما في حكمهما يعتبر في المعنى
الاضافي فالتشكيك بهذه الاقسام انما يكون في المعنى الاضافي
العارض للمعنى الحقيقي وهذا المعنى الاضافي هو في قوة الفرد المنتشر
في ان يعتبر في كل منهما معنى زائد على اصل المعنى فظهر ان التشكيك
بهذه الاقسام لا يكون في الذاتي لان الامر الاضافي
لا يكون مقوما لغير الاضافي فتلخص كلام المشائين انه لما لم
يصح ان يكون الفرد المنتشر ذاتيا كما لا يصح ان يكون الامر
الاضافي ذاتيا لغير الاضافي لزم من هذين الحكمين ان لا يصح
التشكيك بهذه الاقسام في الذاتي واما قوله وايضا الاختلاف
بالكمال والنقصان كما للذراع والذراعين اه فانه ان
اراد ان الذراع والذراعين مختلفان في الطول الغير الاضافي
فممنوع فان الطول ونحوه كالكثرة على وجهين احدهما اضافي
كان يقال الذراعان طويل بالقياس الى ذراع واحد
وان كان قصيرا بالقياس الى ثلثة اذرع والعشرة
كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس الى
عشرين والثاني غير الاضافي كان يراد بالطول ما له امتداد
واحد وبالكثرة المجتمع من الوحدات فالطول بلا اعتبار
الاضافة هو الكم والطول الاضافي عرض في الكم وكذلك

الكثرة بالاضافة هو العدد والكثرة بالاضافة عرض في العدد وكذا
الحكم في سائر ما يشابه ذلك ولهذا قال الحكماء الخط اشد
في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث
المعنى الاضافي اشد وازيد اي اطول لا اشد ولاجل ان الاكثرية
والاشدية والازيدية انما يكون في الاضافيات قال الحكماء
ان من الاطول والاكثر اضافة الى شيء له اضافة ما
بالنسبة فان الطول الطول بالقياس الى شيء هو عند شيء
ما طويل الا ان هذا الطول منه وكذلك الاكثر وما اشبه
فالطويل الذراعين انما يكون باعتبار الطول الذي هو عارض
وكتب الحكماء مشحونة بنظائر ما ذكر قال صاحب الشفاء في فصل
خواص الكم من باب قاطيغورياس بعد ما حقق ان لا تضاد
في الكم وكذلك ليس في طبعه تضعف واشتداد ولا تنقص و
ازدياد وليست اعني بهذا ان كمه لا يكون ازيد وانقص
كمه ولكن اعني ان كمه لا يكون اشد وازيد في انه كم من آخر
مشاركه فلا ثلاثة اشد ثلاثية من ثلثة ولا اربعة من اربعة
ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد
من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني
الطول الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد
وبين الاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكم ان هذا
الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد
والازيد الذي يمنع لا يمكن فيها ذلك وقال في فصل

السابق عليه وعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة
عرض في عدد وكذا في سائر ما يشبه ذلك انتهى اقول
قد اشار بقوله وكذا في سائر ما يشابه ذلك الى ان مثل
الكثرة الطول والسواد فكما ان الكثرة على قسمين كذلك
السواد على قسمين احدهما حقيقي لا اختلاف فيه وثانيهما اضافي
والاختلاف انما وقع فيه على منوال ما مر في الطول ومن هذا
ظهر ان السواد الشديد مخالف للسواد الضعيف بالمهية وبما ذكرنا
في السواد الاضافي العارض لهما وهو مختلف في الشدة
والضعف والسوادان مختلفان في هذا السواد الاضافي
الذي هو عارض لهما وانت خبير بان المدعى انه لم يرد
القائل المذكور بل اراد ان ينبه على ان بعض الدلائل التي
دالة على زيادة الوجود المطلق لا تدل على زيادة الوجود
التي اثبتها القوم وبعضها تدل على زيادتها لهذا ذكر
ان كل واحد من الادلة المذكورة في اي القسمين اقول الظ
ان السيد المحقق جعل المدعى في هذا المقام زيادة الوجود مطلقا
على المهية سواء كان الوجود المطلق المشترك او الوجود
الخاص ولهذا تعرض لبيان ان اي دليل من الدلائل
المذكورة تدل عليهما وذلك لكون المهم ما اثبت للوجود
افرادا زائدة على المهية غير مخصوص بالخاص ولهذا قال
بعد ان الوجود مشكك بالنسبة الى عوارض المهيات تصريح
لغرضه في تعليقاته بان الذاتي لا يكون مشككا بالنسبة الى

ماهو ذاتي له وتفرع الدعوى ههنا على مسئلة الاشتراك اعنى ان في
اختصاصها بالوجود الخاص في ثبوت ذلك الامر وعدمه
حصل واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود
المطلق وحصته الخ قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجود
التي ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امور
متخالفة الحقائق كما نص عليه المحققون لا تتصف فيها بلوازم الماهيات
المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود
الممكن يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم
الماهية ولا بد ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة والا
كانت الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلي بالنسبة الى
حصصه نوع كما نص عليه في المنطق واذا ثبت في كل موجود
وجود خاص وراء الحصة اذ السند لا نعرف من موجود
وموجود ان الدعوى ههنا ان الوجود الخاص زائد فيه
بحث لما قال عليه سيد المدققين من الكلمات التي
اولها ان في كلامه مصادرة على المطلوب فانه استدل
على ان للوجود افرادا متخالفة متخالفة في الماهية ان
لها افرادا موجودة فيها اللوازم وثانيها انه لا يلزم ان
المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي و
وجود الممكن بل المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو
الواجب والممكن لا وجودهما لانه امر عقلي انتزاعي كما
مرت اليه الاشارة وثالثها انه لو كانت للوجود افراد

متخالفة

متخالفة في الماهيات لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها
ان ثبوت الشيء للغير فرع لثبوت الاخر فيكون لها ثبوت
قبل ثبوتها معه ولا مخلص عنه الا باختيار ان الوجود الذهني
للماهية متقدم على عروض الوجود الخارجي لها بناء على ان الوجود
الخارجي يعرض لها في الذهن لان الدليل المذكور جار في ثبوت
الوجود الذهني فيلزم ان يكون لها قبل ثبوتها في الذهن
ثبوت اخر فيتسلسل انتهى مندفعة بما قيل حين ان حاصل كلام
الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال بكلام المتأخرين على ان للوجود
افرادا متخالفة الحقائق فانهم صرحوا بان الوجود الواجبي
مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج
والاستغناء من لوازم الماهية والحصص متحدة في الماهية فلا محالة ثبت
له فرد سوى الحصة قوله ان في افراد الوجود امورا متخالفة
الحقائق هو عين الدعوى الدليل عليه قوله لا تتصف فيها بلوازم
الماهيات المتخالفة الخ وليس في ذلك مصادرة على المطلوب اصلا
بل هو استدلال بمقدمتين احديهما اختلاف الوجودات
في الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وثانيهما ان كلتا
المقدمتين مسلمتان عندهم وما ذكره في سند منع كون
المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي ووجود
الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستقيم اما اولا
فلانه لا يجري في الوجود الواجبي الذي هو عينه فانه امر حقيقي
لا اعتباري يتبعه ذلك واما ثانيا فلانه كما يستند الى

الى السبب لا ذات الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا كذلك
يستند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له ونابتا له وكونه
امرا عقليا اسراعيا لا يعنى عدم احتياجه الى السبب في ثبوته
لغيره بمعنى صحة استغنائه عنه اذ لا فرق بين الامور العقلية والخارجية
وان اتصاف الشيء وثبوتها لغيره محتاج الى السبب ثم ان كلام
هذا القايل مبني على المقدمات المذكورة في كتب المتاخرين
وهم مصرحون باسناد الاحتياج والاستغناء الى الوجود تارة
تارة والى الواجب والممكن اخرى وكلاهما صحيح كما
عرفت واما قوله لو كانت للوجود افراد الخ فهو لا يغير
كلام القايل المذكور لان غرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره
من المنع على تقدير التسليم ليس منشأ لكون الوجود ذا
فرد بل اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افرادا
ولم يكن له الا الحصص وما يذكره المعترض من عدم اتصاف
الماهية بالوجود مصادم للبديهة على ان المتاخرين مصرحون
بذلك الاتصاف وباتصاف الماهية بالوجوب بالعدو قبل الوجود
فانهم يقولون وجب بالعدو فوجد ولذلك يسمونه الوجوب يقولون كله
السابق في مقابلة الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب
بشرط المحمول كما تقرر في موضعه فهذا الاشكال متوجه
عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا ولم يقولوا به
ولا ما قيل عليه من ان ما ذكره المتاخرون من ان الاستغناء
والاحتياج من لوازم الماهية ارادوا به انهما من لوازم الماهية الموجودة

للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات بالماهية بل اختلاف الموجودات
فيهما فاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من لوازم
الماهية لان استغناء الوجود عن السبب مطلقا انما يكون من لوازم
الوجود الذي هو عين الذات في الواجب الذي هو منزه
عن الماهية الكلية بل عن الماهية المغايرة للوجود وقول القايل
المذكور المحققون اشارة الى الحكماء الذين لم يذهبوا الى
زيادة الوجود في الواجب الوجود بالذات ومنهم المصنف انما
قلنا في قول الفاضل المذكور بحث لان دليل ذلك
القايل المذكور اولا انما يدل على ان للوجود فردا هو
وجود الواجب الذي يستغني عن السبب كما سيصرح به الشارح
ولا يدل على تعدد الافراد واذا ثبت فرد من الوجود
وراء الحصص فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصص
وما ذكره من البناء عليه من عدم تفرقة البداهة بين موجود
وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه كلا ماع عند الخصم
فانه جاز ان يكون في الواجب فرد للوجود والوجود المطلق
وحصصه الخاصة بالواجب وفي الممكنات انما يتحقق الا
والوجود المطلق وحصصه كما اختاره الشارح لا بد لتعيينه من
دليل وانت اذا تاملت علمت ان الاعتراض الذي ذكره
القايل المذكور هو عينه الاعتراض الثاني الذي ذكره السيد
المدقق انما يتوجه على ظاهر عبارة المستدل فلا بد في دفعه
من تاويل في قوله كما لا يخفى واما الاعتراض الثالث الذي

ذكره السيد المدقق قدس سره بان يقال ان الوجودات الخاصة حصصها
موجودية المهيات بل وجود المهيات نفس وجود المهيات
كما نص عليه الحكماء وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى وانا اقول
في اثبات ان هذه الموجودات امور وراء الماهية والوجود
المطلق وحصصه ان الوجود المطلق وحصصه لما كانا امرين اعتباريين
فلا بد لهما من حقيقة هي منشأ انتزاعهما ومهيات الممكنات
التي هي باعتبار انفسها ليست موجودة لم يكن منشأ الصحة
لانتزاع الوجود وحصصه فالمراد بالوجودات الخاصة التي هي
غير حصص الوجود هي الحيثيات التي هي منشأ لصحة انتزاع الحصص
فمن ثمه الحكماء تارة بالوجودات الخاصة وتارة بافراد
الوجود وتارة بارتباطات الماهيات بالوجود الحقيقي وسياتي
تحقيق لذلك ان شاء الله الحكيم سيجيء ان الوجود مشكك اه
قيل ستعلم ان مفهوم الوجود المشتق من الموجود ليس متعقلا لا
بالتشكيك بالقياس الى افراده فلا يلزم ان يكون
له افراد موجودة نعم الوجود بمعنى الموجود يقول
بالتشكيك بالقياس الى الموجودات اقول هذا مخالف
لما قال المص بعد هذا ان الوجود مشكك بالنسبة الى عوارض
المهيات قد مر ايضا انه لم يثبت كون التشكيك اه اقو
هذا مخالف لما قرره المص من ان الذاتي لا يكون
مشككا بالنسبة الى ما هو ذاتي له وشرح كلام المص
انما يليق على وجه يوافق مذهبه ولهذا حمل السيد المحقق

قدس

قدس سره المدعى ههنا زيادة الوجود مطلقا سواء كان الوجود
المطلق او الوجود الذي هو غير الحصص وهذا موافق لما قال المص
بعد هذا من قوله ويقال الوجود بالتشكيك على عوارض اي على افراده
العارضة فكيف يدعون التخصيص اه اقول لم يدعوا التخصيص الا في زيادة
الوجود المطلق لا في زيادة الوجود الخاص الذي هو غير الحصص
وسياق النظم بهذا الوجه اعتراف اه اقول هذا لا يدل على اختصاص
الدعوى في زيادة المطلق بل انما يدل على اندراجها في الدعوى
التي هي المراد فان قيل قبل اثبات الافراد لا يناسب التعرض
لزيادتها قلت لما كان اثباتها عند الكل من الصادق محالا لا يحتاج
الى زيادة تفصيل جعل المص بمنزلة الثابت كما يدل قوله فيما بعد والوجود
مشكك بالنسبة الى عوارض المهيات في بعض النسخ فلا نم
ان التعقل الى مراده انه لا نعلم ان التعقل هو الوجود في الذهن
فلا يكون منعا فلا يرد عليه انه غلط اذ هو منع في طريق الاثبات
فانه وان كان منعا بحسب الظ لكن لما كان مستلزما لعدم
العلم بكون التعقل الوجود الذهني الذي هو موجب تعقل المهية
مع النفور عن الوجود الذهني اورده باعتبار اللازم اشارة
الى نفيه هذا النفور ولا يلائم كلام المص اه لما كان التعقل
اعم من التصور والتصديق وامكن حمل العبارة على ما قاله السيد
المحقق قدس سره لا نعقلها كما نعقلها قيل فيه مصادرة
فان الحكم بانه قد تعقل الماهية ولا نعقل الوجود انما يكون
بعد ان يعلم المغايرة كما لا يخفى وهذا في غاية الظهور وقد

فغفل عنه المعترضون في هذا المقام انتهى اقول الحكم المذكور
انما يتوقف على العلم بمفهوم الوجود واللفظ الدال على الماهية
لا على العلم بمغايرتهما بالفعل نعم يتوقف على مغايرتهما بعدم
العلم بهما بحيث يمتاز احدهما عن الآخر في التصور وذلك
في غاية الظهور قد غفل عنه المعترض وكلام الشارح صريح في
خلافه حيث قال فان قيل اه قيل قول القائل حيث قال كما
يفهم من كلام ناظر الى جواب هذا السؤال وهو دال على ما ذكرنا
كما لا يخفى على من نظر اقول لا يخفى على من نظر في ما ذكره في جواب
هذا السؤال ان الحق ما ذكره الشارح فانه قال اذ يستحيل
الشك في اتصاف الشيء المتقومة لاثبات المقدمة الممنوعة
التي هي قولنا تعقل الماهية غير مستلزم لتعقل وجودها ولعل
هذا القائل نظر الى حاشية نقلها عن السيد في حواشي حاشية
فزان قول الشارح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء
بمقومه صريح في ان المراد بالتصور انما تصور الماهية والشك في
وجودها فقال ما قال ولم يتأمل ليظهر خلافه نعم يرد على
الشارح انما في الشرح القديم من قوله يوافقه مع الغفلة عن وجود
غير صريح في خلاف ما ذكره القائل المذكور قال ايضا في
الوجود الى الماهية اشارة الى ان المراد من هذه الغفلة عن كون
الماهية موجودة فلا ان تم ما قاله جواب هذا السؤال
بعد ان يثبت لنا مقدمتان اه قيل كما استدرك
في ذلك على هذا القائل لانه قال هذا الدليل لو لم يدل و توقف

تمامه

تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان يستدرك
لو احتيج بعد التمام الى المقدمتين اقول فيه ان مراد السيد
المحقق قدس سره من قوله هذا الدليل لو تم لدل انه لو تم هذا
الدليل في اثبات زيادة الوجود المطلق لدل لا لان مراده
انه لو تم في زيادة كل من الوجود المطلق والوجود الخاص لدل
على زيادة الوجود الخاص فان هذه الشرطية بعيدة لا فائدة
كما لا يخفى واذا تقرر هذا فاندفع كلام هذا القائل بغير فرقة
الظهور اذ بعد تمامية هذا الدليل في الوجود المطلق يحتاج
للتمسك بالمقدمتين في احترازه في الوجود الخاص واما ما
قال السيد المدقق قدس سره في دفع كلامه من قوله وفيه
بحث اذ تمام هذا الدليل بصدق مقدمتيه واستجماعه للشرائط
المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان
يتوقف زيادة الوجودات الخاصة عليهما ليستا منهما وان
مقدمتي الدليل هما ان الماهية واجزائها معقولة والوجود غير معقول
وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني الامور المعلومة المعتبرة
في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود ومعلوميته بالوجه
الممتاز عما عداه ليسا منهما الا يرى انه يصدق هذا الدليل
فيما لا فرد له اصلا كان يقال الماهية واجزائها معقول واللاشيء
غير معقول فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود
فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز
عما عداه فظهر ان الدليل المذكور تم بدون هاتين المقدمتين

فلا يجوز تقدير تماميته مستلزما لصدق برهانهما فهو لطوله يحتاج الى
ضم مقدمة وهي ان يقال مراد السيد المحقق من قوله هذا الدليل
لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد انه لو تم في اجزائه
في زيادة الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص
المشار اليه سابقا لينتظم هذا ما قال القائل المذكور يعني ان
تقرير الدليل على ما ذكره المص هو ان تعقل الوجود منفك عن
تعقل الماهية فاذا اجري في الوجود الخاص يكون هذا الوجود
الخاص منفكا عن الماهية في التعقل ولا شك انه اذا لم يكن
للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص فلم يصدق
انفكاك الوجود الخاص عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد
بالانفكاك الماخوذ في اصل الدليل مطلق سلب التعقل عن
احدهما مع العلم بالآخر حتى يصدق بانتفائه بل العدول
المستلزم لتحققه وذلك بين ظاهر فتوقف تمام الدليل
على المقدمة الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكره
الش لتحقيقه وتفصيل المقام ان غرض الاستاد قدس سره ان
هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود الخاص
وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق
فيقال انا نتعقل الماهية مع الجهل بالوجود الخاص وح يظهر توقف
تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد لم يصدق
انا نتعقل الماهية مع كون ذلك الفرد مجهولا بناء على ما بينا
عليه ولو لم يكن معلوما بكنهه او بالوجه الممتاز من جميع ما عداه

لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية وعلى التقديرين لا يتم الدليل
الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا الدليل يدل
على زيادة الوجود الخاص بدون تغييره في حد الاصغر فان ذلك
مما لا يتوهمه عاقل انتهى اقول بعد ضم المقدمة المذكورة لا خفاء
في اندفاع هذا الكلام فانه انما يدل على ان هذا الدليل بدون
تغيره في حد الاصغر لا يدل على زيادة الوجود الخاص فقط لا انه
يدل على زيادة الوجود المطلق بدون ذلك التغير بعد ضم المقدمة
المذكورة ملخص مراد الاستاد انه لو تم هذا الدليل بدون التغيير
في حد الاصغر في اثبات زيادة الوجود المطلق لدل بعد التغيير
على زيادة الوجود الخاص فلم يكن لماهية هذا الدليل مفروضة
بعد التغير فيدفع كلام القائل المذكور بالكلية كما لا يخفى ثم قال
القائل المذكور يعني ان المحقق مراد الاستاد هو ان الدليل على الوجه
الذي قرره وهو انا نعقل الماهية ونشك في وجودها يدل
على زيادة الوجود الخاص فانه لو كان الوجود الخاص عين
الماهية لم يتصور الشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود المطلق
ولا يرد عليه انه يتوقف على المقدمتين اما على الاول فلانا لا نم
ان مراده من الوجود الخاص هو فرد الحصة اذ يصدق على
الحصة انه وجود خاص ولئن سلمنا ذلك يجوز ان يكون مراده
قدس سره انه على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب
اليه القائلون به واما على الثانية فلانه يكفي تصور الوجود الخاص
بالوجه المعاند للعدم اذ لو فسر الوجود الخاص بمعنى آخر صار

النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عينا لم يقع
الشك في وجوده مع تعلقها ولا يرد عليه انه على تقدير التغاير
لا يقع الشك فيه لا يقع الشك لكون الماهية نفسها لما ذكرنا
من ان الوجود الخاص معلوم بهذه الامارة ونزاعنا في ذلك
ومن ههنا يعلم ان لو قرر الدليل على ما ذكره الشارح ايضا يندفع
ايراده بما ذكر لا يخفى فساده اما اولا فلانه لا حاجة الى التمهيد
لزيادة الخاص بعد اثبات زيادة الوجود المطلق واما ثانيا
فلانه لا خفاء في ان مراد المستدل من الوجود الخاص هو الوجود
الذي غير الحصة الذي قال به الحكماء وسائر المحققين وليس كلامه على
تقدير تحققه وان لم يتحقق ليس ان يقال لا يحتاج اثبات زيادته
على اثباته واما ثالثا فلان مراد الشارح من تعقل الفرد بوجه
يمتاز عما عداه تعقله بوجه يمتاز عن جميع الماهيات فما ذكره
القائل لا يدل الا على عدم الاحتياج الى المقدمة الثانية التي هي عبارة
عن تعقل الفرد معلوم بوجه يمتاز عن جميع الماهيات الكل
ان الفرد المعلوم لنا بالكنه او بوجه يمتاز عن جميع الماهيات
ما عداه فقيل عليه انه على التقدير الثاني يحتمل ان يكون معلوما لنا
ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان
بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ثم اذا
تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم
ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا بان ما علمنا بوجه
الضحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يثبت هذا

التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول
فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان بالحيوان الناطق
مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما
بالكنه لجهلنا بان الحاصل لنا هو كنه الانسان فهو عندنا
ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تعقل مثل الحيوان ان يكون معلوما ولا نعلم
انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرته له نعم لو علمناه
ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا يتأتى
مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى فيه بل غاية التكلف
ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به في التعقل عما عداه
لا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من
توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد
على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى
هي العلم بكونه كنهها ويبقى الكلام في التقدير الآخر انتهى وفيه
بحث لما قال عليه سيد المدققين من انه قد حكم الشارح بان اجزاء
هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص
اما بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه وذلك لان اجزاءه
فيه ان يقال ان جزئيه معلوم والوجود الخاص ليس
بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص على
الوجه المميز عما عداه اذ لو لم نعلم انه هو ولم نعلم الحكم بان
معلومية الشيء يستلزم المعلومية معلومية ليرد عليه ما ذكره

من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقديرين ولم يعلم انه معلوم
وفي قوله وعلى هذا فلا نعلم انه كنهه غير معلوم لنا ابهام
العكس في الدعوى ان العلم بمغايرة الوجود الخاص لكل ماهية
فهذا الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه بحيث
يمتاز عما عداه الا ان العلم بكنه الوجود مستلزم لمغايرة الماهية
ليتوجه عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا يعلم
المغايرة وانما قلنا لا لما قال السيد المدقق لانه مندرج فيما
قال عليه القايل المذكور في كلامه صريح في انه على التقديرين
ايضا لا يمكن الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا نعلم
انه معلوم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل بضم المقدمتين كما
ادعاه الشارح بقوله نعم بعد ان ثبت مقدمتان فالاعتراض
انما نشأ من سوء فهم المراد من الايراد اذ على تقدير عدم العلم بالكنه
بانه هو لا يمكن الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم ايضا
لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم
هو والحاصل ان عدم العلم بانه هو يوجب عدم الجزم بانه
غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم
بخصوصه وليس فيه ما توهم ان مدار الايراد على ان الشارح
حكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية وما ذكره من
ابهام العكس فهو توهم العكس وذلك لان الشارح ادعى
تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا صدقه بقيام احتمال التغاير
والحكم بان الوجود الخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم

بعد ذلك لقيام ذلك الاحتمال بحاله وانما قلنا في كلام القايل
او لا بحث لانه لا خفاء في ان مراد الشارح من تصور الشيء بالكنه
من حيث هو كنه ولا يتصور بدون العلم بكونه كنهه والتصور
بالكنه لا ينفك عن التصديق بالوجود المطلق وان لم يعلم
ان ذلك الكنه كنهه وايضا لا خفاء في ان مراد الشارح من تصوره
الوجود الخاص بوجه يمتاز عما عداه تصوره بوجه يمتاز به
عما عداه من الماهيات وتصوره بهذا الوجه لا في العلم بمغايرته
للفرد الماهية وايضا مراد الشارح من تصور الشيء بوجه يمتاز به عما
سواه في هذا المقام ولا تعسف ولا ركاكة فيه وايضا قوله
ويبقى الكلام في التقدير الآخر فانه لا يدل عليه المطلب بعد الضم
اصلا لا يخفى فساده فانه بعد ضم قولنا لو كان هذا الوجه بحيث
يمتاز الوجود الخاص عن الماهيات في التعقل تم المطلب قلنا
في ان مراده هذا وايضا حاصل كلام الشارح انه لا يمكن تتميم
الدليل المذكور في اثبات زيادة الوجود الخاص الا بضم
تلك المقدمتين والحق ان عدم تمامية هذا الدليل بعدهما
في اثبات تلك الزيادة بناء على الاحتمالين اللذين ذكرهما
القايل المذكور لجواز ان يكون معلوما اي ان يكون معلوما
في نفس الامر عند تعقل الماهية ولا نعلم انه معلوم عنده
وذلك لانه فرض ان لم يكن معلوما بوجه يمتاز عن الماهية
في التعقل فتدل لا تبقى على ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون
معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير

كافٍ في اثبات المغايرة لان تصور الوجود
الخاص بالكنه

ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين
انتفاء الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل انتهى اقول الانسب
من الشرح ان يقال على تقدير ان يكون الشيء معلوما عنده في نفس الامر
في نفس الامر يحتمل عند العقل ان لا يكون معلوما عنده لعدم العلم بالشيء
بحيث بعتبار من الغير في العقل او يقال على تقدير ان يكون معلوما
في تجويز العقل يجوز ان يكون معلوما في نفس الامر وثبوتها
ام دونه خرط القتاد واحتمال السيخ اثبات تبدل اللمعة متيسر
اما الاول فلانه لما لم يكن المهيات باعتبار ذواتها ومهوياتها
بحيث ينتزع منها الوجود الخارجي مثلا والا لم ينفك صحة انتزاعه حيث
ما كانت سواء سواء كانت في الخارج او في العقل وليس كذلك
كما لا يخفى فاذا وجدت في الخارج وصارت بحيث يصح ان ينتزع
منها الوجود الخارجي فلا محالة تحقق حيثيات منضم اصلا الى المهيات
الخارجية وهي منشاء لانتزاع الوجود المطلق وتلك الحيثيات لا
يصح ان يكون انتزاعية والا لكان الكلام في الوجود المطلق فلا الكلام م
من الانتهاء الى حيثيات متحققة في نفس الامر بدون الانتزاع
بحيث يصح باعتبارها في المهيات انتزاع الوجود عنها وتلك
الحيثيات لا يصح ان يكون انتزاعية والا لكان الكلام في
الوجود المطلق فلا بد من الانتهاء الى حيثيات متحققة في نفس الامر
بدون الانتزاع بحيث يصح هي افراد الوجود التي ثبتت
تخصيصها وهي التي يعبر تارة عنها بالنسب المجهول الكيفية وتارة
بالكيفيات التي لا اسم لها فان هذه الالقاب ليست للوجود الانتزاعي

الذي

الذي هو معلوم بالبديهة وهذه الافراد هي التي اشار اليها المص
بقوله بعد مجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه وايضا قد
اشار المص الى زيادتها على المهيات حيث عبر عنها بالعوارض
في قوله وتحقق بالتشكيك مع عوارضها بل العلم بذلك ان ثبت
زيادتها على المهيات قبل هذا القول فوجب اندراج اثباتها في اثبات
زيادة الوجود المطلق ولو سلم خفاء اثبات الافراد فبسبب اعتراف
المص بتحققها وزيادتها وجب اندراج اثباتها في اثبات زيادة
الوجود المطلق وقول المص في اثبات الافراد موافق لقول
الحكماء قال بهمنيار في الوجود الذي هو الكون في الاعيان وانه
في الاعيان ليس يحتاج في ان يكون في الاعيان الى كون اخر
في الاعيان يقترن فانما يصير الشيء في الاعيان اولى بان يكون
لذاته في الاعيان وفرق بين قولنا لذاته في الاعيان وبين
قولنا بذاته في الاعيان فانه يكون لذاته في الاعيان لا يصح
ان يكون لذاته في الاعيان يصح ان يكون له سبب بذاته في
الاعيان لا يكون له سبب للجزء فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير
وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته فالجاعل والفاعل اذا افاد
الوجود فانه يوجب الوجود واسحاب الوجود هو افادة حقيقته لا
افادة وجوده فان الوجود حقيقته وماهيته انتهى ثم قال بعد القول
المذكور بل نقول ان الوجود اما ان يكون كالشيء بالقياس
لا الى الاعيان كما ان الشيء من لوازم الماهيات فالوجود من لوازم صفات
الكسم بها وصف الشيء بانه في الاعيان وايضا قال ثم اعلم ان الوجود

يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ او
معنى ذلك ان الوجود الذي لا سبب له متقدم بالطبع
على الوجود الذي له سبب وكذلك وجود الجوهر متقدم
على وجود العرض ثم قال فنحن اذا قلنا كذا موجود
فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان تخصص
كل موجود بوجود والوجود اما ان تخصص بفصول
ويكون الوجود على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود
العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا
وقال المصنف في شرح الاشارات والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون
ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف
ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا
مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو
امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد
الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها
بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها
اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة او السواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة
غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب
وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي

لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات حاشى انه الفصل يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم انتهى
والغرض من هذا المنقول ان المصنف موافق للحكماء في اثبات افراد
الوجود وكون الوجود عارضا لها ومشككا بالنسبة اليها فان قيل
اعترض صاحب المحاكمات على المصنف في اثبات افراد الوجود
وقال ان هذا مخالف لاصطلاح الحكماء فانهم اتفقوا على انه ليس
للوجود افراد هو الواجب الوجود الذي هو موجود باعتبار ذاته
واما الممكنات فهي انما توجد بواسطة ارتباطها بذلك الوجود ارتباطات م
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته محقق قلت في دفعه ان مراد المصنف
بالافراد هو تلك الارتباطات التي بها تصير الماهيات موجودة
فوجود الوجود عبارة عما تصير به الشيء موجودا ولا شك في تحققه
في نفس الامر والى حاصل انه لا شك في تحقق الاضافات كافراد
الوجود التي اثبتها الحكماء اما عبارة عن الوجود الحقيقي والاضافات
المتحققة بينه وبين الماهيات واما عبارة عن الوجود الحقيقي من حيث
هو هو ويتعلق الماهيات وعلى الثاني التعدد بالتعدد انما هو
هو بالاعتبار هذا هو الكلام في اثبات المقدمة الاولى واما
الكلام في المقدمة الثانية فهو انه لا يخفى ان افراد الوجود
متصفة عند العقل بكونها منافية للعدم ومصححة لانتزاع الوجود
فلا يكون معلوما بهذين الوجهين فيصح الاستدلال المذكور
المذكورين اللذين احدهما ما حققه السيد المحقق قدس سره العزيز
والآخر منهما محقق الشارح رحمه الله فان افراد الوجود كما انه

عند العقل من جميع المهيات بهذين الوجهين فعند تعقل المهيات يمكن
ان يحكم بانا غافل من فرد الوجود ايض كما حكمنا بانا غافل عن
تعقل الوجود المطلق بسبب انا نجد ان المهيات لا ينافى المعدومية
في الخارج ولا ينافى المعدومية المطلق اولا وبالذات هذا
على تقدير الشرح واما على تقرير السيد المحقق فطلان حصول الشك
في الوجود المطلق مستلزم لحصول الشك في فرد الوجود
الذي هو معلوم بالوجهين المذكورين والجواب عن
الدليل اه اقول دليل انفكاك التعقل على تقرير الشرح رحمه الله
لا يتوقف على تعقل المهية بالكنه سواء اريد بالكنه تفصيل الذات
في المركب ونفس الذات في البسيط ومعنى اعم منه ومن
نفس الذات التي هي المهية المجملة في المركب لانه يصح الاستدلال به
اذا علم المهيات بوجه ممتاز عن الوجود مثلا اذا كان المهيات
معلومة بانها باعتبار ذاتها لا ينافى المعدوم ويعلم بذلك
الوجه لم يوجد في حقيقة الوجود به علمنا ان المعلوم بذلك الوجه
منفك عن الوجود في التعقل بحسب الذات وتفصيلها اي تحققت
اذا وجد في العقل باعتبار الذات وتفصيلها لم يلزم وجود
حقيقة الوجود فيه وايضا دليل انفكاك التعقل على تقرير السيد
المحقق قدس سره لا يتوقف على تعقل الماهية بالكنه فانه يمكن ان يعلم
المهيات بوجه يكون بانها اذا وجدت في العقل بذاتها او
بتفصيلها يصح ان الشك في موجودتها وفي الذات والذاتيات
لا يصح ان الشك وايضا الدليل الثاني الذي هو ملاك راية يقول الشرح

هذا الدليل لا يتوقف على تعقل المهيات بالكنه سواء كان الكنه بالمعنى
الاول المذكور او بالمعنى الثاني فانا اذا تعقلنا المهيات بالوجه
الذي لم نجده في الوجود يصح الاستدلال بان تلك المهيات
التي علمناها بذلك الوجه بحيث اذا تعقلناها بالكنه وحملنا عليها
الوجود يكون لذلك الحمل فايدة يحتاج الى الاستدلال واذا حمل عليها
نفسها وذاتياتها على تقدير تعقلها بذواتها وتفصيلها لم يكن
لذلك الحمل فايدة لا حاجة له الى الاستدلال ولا شبهة في تمامية
هذا الاستدلال بدون تعقل المهيات بذواتها او تفصيلها
والمثال المذكور في الوجه كاف لتوضيح جميع ما ذكره وما يتعلق
بهذا البحث ان السيد المدقق قدس سره حمل الكنه المذكور
في محل الشرح لو كانت المهية متعذرا يكنهها على تعقلها بتفصيل الذات
ان كانت مركبة فاعترض عليه بان هذا غير سديد لان حمل الذاتيات
على المهية المجملة وهي التي يوصل الى تفصيلها ويكون جوابا للسوال بما هو
عن افراد النوع غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال بل هو ضروري
مثلا اذا لاحظنا المهية المجملة الانسانية المعبر عنها بالبشر نافرق
وقس عليها سائر المهيات المعقولة لا يحتاج الى الاستدلال لان
النوضات ايض كذلك مثلا كما ان الحيوان الناطق حيوان
وناطق كذلك الحيوان الماشي ماشي الخ ويتم الدليلان من
غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم لتقرير الدليل الاول
اختار الشرح موقف عليه ثم قال فان قلت يحتمل ان يكون تلك
الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك المهية المجملة حيث هي

مجهولة بتلبيدية غالبا ويستقل الذهن منها الى المبادي ولكتب اما بالحد فلانه يوصل الى تحصيلها اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الا وجه من الوجوه مما يقع في جواب ما هو وتلك بعض فرد هو معلوم من حيث وضعنا اسامي الجهات كالانسان والفرس بازائها فهي معلومة بالاجمال توقف الدليل على تحقق الجهة بالكنه لكنه ذلك لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل تام اذا اخذت بذاتها من غير النظر الى ما هو غير لها حينئذ ويحتاج الى الاستدلال اذ غاية الامر ان بعض تصورات ذلك الحكم وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به ولا يصح ابطاله ومنعه بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يصح ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل انتهى اقول في كلامه بحث لان ما قيل عليه من انه يجوز ان يكون الماهية المجملة مدركة بوجه يكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنه لذلك كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا لان ذلك الكلام لا يغير كلام السيد المدقق فان حاصل كلامه ان تمامية الدليل ولا يتوقف على تعقل الماهية بالكنه بمعنى تحصيل الذات بل انما يتوقف على تعقلها باحد من النحوين هما تحصيل الذات ونقش الذات وكلام هذا القائل لا ينافي ذلك بل توجه وبذلك يندفع هذا الكلام لا بما دفعه به

السيد المدقق من انه لا يخفى مثلا تصور الانسان بالضاحك بل المتصور هو الضاحك والحكم عليه سرى منه الى الانسان بالعرض على تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن مما نحن فيه لان في ذلك الدفع من الحكم بعدم جواز تصور الانسان بالضاحك مكابرة وان سراية الحكم منه الى الانسان بالعرض مسلم لكونه معلوما بالعرض وذلك العلم عبارة عن تصور الانسان الضاحك ولا فائدة على تقدير جواز ذلك اه من ان الكلام انما هو في حمل الحيوان على الانسان المعلوم بالضاحك المرئي بالعرض وحال المعرض حاصل بذلك كما لا يخفى وما قيل على كلام السيد المدقق قدس سره من الامور التي اتفق عليها القوم ان الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال بمعنى ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكره في جواب السؤال المقصود بعينه فان قلت لا يقع جوابا عنه اذ السؤال احتمال انه نظري والجواب ان الغالب هو البداهة على تقدير التسليم لا يمنع احتمال النظرية بل يستلزمه كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى التفصيل الا المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر وقد وقع الرسم في جواب ما هو ثم كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهه الا يرى انك اذا رايت شبحا من بعيد يمكن ان تضع لفظا بازائه قبل ان تعين انه كذلك حقيقة وقوله سلمنا توقف

الدليلين مدل عن منع غير موجه لان كلام الشيخ صاحب منع المقدمة القائلة
بان الافادة تحمل والحاجة للاكتساب لا لان حمل بتقدير التصور بالكنه لا توقف
الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره انه انما يتم لو كانت الماهية
متعقلة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفتقرا او محتاجا الى
الاكتساب لا لعدم تعقلها بالكنه فلا فائدة والحاجة انما يدل لان
على المطلوب لو كانت الماهية متعقلة بالكنه وظاهر ان المنع الذي نشأ عنه المعترض
مع انه ليس على قانون التوجيه لا ربط له بكلام الشيخ ودعوى
البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تعقل ماهيته بالكنه غير مسلم
بل قال الشيخ في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور
الا موجودة فالقول فيه بحثا ما [illegible] ولا فلان للاجمال معان متعددة
منها ان يتقابل بما يقابل في مبحث الماهية احدهما وهو كون الماهية بحيث
يصح ان يحمل على الجنس والفصل والماهية بهذا الاعتبار هو المعنى
الذي وضع اللفظ بازائه كالانسان مثلا فان لفظ الانسان
انما وضع لمعنى واحد يصح ان يحمل على الحيوان والناطق والتحديد
الاصطلاحي انما لا يوصل اليه بل الى كنه هذا المعنى معلوما
بالحيوان الناطق وثانيهما ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود
والحاصل منه كما يقال حيث يتصور ان مجموع تصورات محدود
مجموع التصورات من حيث هو مجموع هو ما يوصل اليه الحد المتصورات
باعتبار التعدد والحد فحاصل كلام السيد المدقق ان حمل الذاتيات
على الماهية المجملة التي هي الموضوع لها اللفظ الذي يصح ان يقال
في السؤال بما هو عن افراد النوع بديهي لا يحتاج الى الاستدلال

ولا يخفى في ان هذه الماهية الاجمالية لم يكتسب بالحد بل الحد يوصل
الى التفصيل فمنع ما قال الفاضل من قوله هذا الامر الشائع بين القوم
على قوله سوى هذا المعترض فانه ان اراد بقوله المحدود المذكور
في قوله ان الفرق بين الحد والمحدود ما اريد بالتحديد فالفرق
بينه وبين الحد بالاجمال بالمعنى الاول والتفصيل مما لا شبهة فيه لاحد
ولا للسيد المدقق وان اريد به ما هو حاصل من التحديد بعينه اجمال
بالمعنى الثاني اي باعتبار المجموعية او باعتبار كونه طبقا بالتفات واحد
وباعتبار كونه مفهوما من لفظ واحد وهذا النحو من الاجمال لا يسعه السيد
المدقق وليس في كلامه ما يوهم ان الاجمال في الحد والتفصيل في المحدود
فقط قوله ولم يتق بالعكس في ذلك احد سوى هذا المعترض واما ثانيا
فلان قوله غائب في قوله معلومة البداهة غائب فيه للمعلومية لا قيد
للبداهة كما يدل عليه قوله ولا يكتسب ابدا بالحد على قوله وبذلك يعلم فيه
مندفع عنه قوله في جواب السؤال وعلى قوله كما لا يخفى واما ثالثا فلان
كون الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما يتقرر في الصناعة
كلام مندفع فان الاجمال المنفي لا بمعنى الاجمال المثبت كما مر واما
رابعا فلان السيد المحقق المدقق لا يقول بكون وضع اللفظ بازاء
المعنى مستلزما لتصوره بالكنه فاندفع عنه قوله وضع اللفظ على
قوله لا بكنهه واما خامسا فلان قول المعترض لا افادة والحاجة انما
يدلان لان على المطلوب لو كانت الماهية متعقلة بالكنه يدل على ان
المطلوب هو توقف [illegible] تعقل الماهية بالكنه كما يدل عبارة الشيخ عليه
وهذا هو مراد السيد المدقق من قوله سلمنا لكن توقف الدليل

فانه توجه قول المعترض عليه وقوله سلمنا توقف الدليل الا قوله لا ربط
بكلام الشارح واما سادسا فلانه ليس في كلام السيد المدقق دعوى
البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تصور المهية بالكنه الا في المهيات
وما نقل عن الشيخ لا ينافيه وحينئذ ما نقل عن الشيخ ان حقيقة الموجود ذا
الى جهة زائدة على المهية فان حقيقتها شيء ذكرتها غير مستلزم للموجود
في التصور فاما البحث المشار اليه اولا في كلام السيد المدقق فهو
انه اذا سلم توقف الدليل على تعقل المهيات بالكنه لم يكن تم الاستدلال
بها بدون تعقل المهيات بالكنه الذي يمتنع وحمل المراد التعقل الاجمالي هنا
ومبنى منشأ الاحتمال ما في قوله لكن ذلك لا يقدح في الاستدلال وفي ذكره
في بيانه انما يوجد لو قال الشارح الدليل لا يتوقف على تعقل مبدأ
المهيات بالكنه واما البحث في كلامه الاول فمرتين لم يرد الشارح
من تصور المهية بالكنه تصورها مفصلا بل اما ذاتها وما هو اعم من
ذات المهية المجملة ومن تفصيلها فعليه انه مندفع بان الدليل الاول
سقوط الشارح اذا اجرى على تقدير كون الوجود جزءا انما يتوقف
على تعقل المهية بعض ذاتها ويقول وايضا اذا لم يكن في تعقل
كنه الشيء تعقل اجزائه الا ذاتية كالجنس والفصل الموقوف بوجه
نعم لو اورد ما ذكره السيد المدقق اولا مع ما ذكره السيد المحقق
قدس سره في حواشيه وهو بعينه ما ذكره الشارح يمكن دفعه بما ذكرنا من الاحتمال
لانه قدس سره لم يحمل قول المصنف لا يعقل كنهها تعقلا على ما اختاره
الشارح ولم يدفعه قول الشارح وايضا اذا لم يكن تعقلها ويمكن ان يحمل
ما اختاره على ما اختاره قدس سره الفور الذي اختاره في توجيه قول

الملم

المصنف ولا نعقلها كنهها تعقلا وايضا اذا لم يكن [illegible] مثل معنى تصور
الشيء بالكنه هو ان يكون هو بعينه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان
يكون هو متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل
ما يصدق هو عليه كالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات
وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك
ان اتحاد الشيء انما هو ذاتي او ذات له اقوى من اتحاده
بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له
اقوى منه اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات
والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد قيام مبدأ الاشتقاق
به بجميع اعتبارها ومفهوم الهو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين
الذاتيات والعرضيات لان مصداق الحمل فيهما مختلف واذا
وجد فرد من المهيات في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات
وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للمهية الموجودة
غير عارض للعرض فانه مغاير لها بحسب المهية والحمل نعم له معها علاقة
وارتباط مصحح للاتحاد بوجه ما نظرا الى اتحاد العطش والثلج
مثلا من حيث عارض البياض وكان وجود المهية في الخارج يستتبع
لا عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في النفس يستتبع
اليها بالعرض اذ السقف المنتقش بهما اليها اي لا يحصلها بحسب مطلق
عليها فيهما حاكيين في الوجودين اذا اثبت ذلك علمت
ان كلام الشارح كيف ذا الكلام ابطل فان المهية عين الاجزاء
بالاسر وهي واقول فيه بحث اما اولا فلان تصور الشيء بالملغ

الذي ذكره غير متعارف فان معناه المتعارف هو تفصيل ذات المركب
ولهذا قيل في البسيط ان كنهه ذاته اي ليس كنهه بمعناه المتعارف لا
يتناول تصور ذات المركب بالاجمال في ليت شعري لم لم يجعل الكنه بما هو
المتعارف وهو المعنى المذكور او ما يعم تفصيل ذات المركب وذات البسيط
ليناسب جواب الشارح حيث قال في الحواشي اذا لم يكف في تعقل كنه الشيء
تعقل اجزائه الاولية ويندرج في قوله بوجه ما تعقل الجنس
والفصل الوسي غير انهما بلا تفصيلهما وتعقل تفصيلهما بدون تفصيل اجزاء
الاجزاء وبهذا الاعتبار يكون الكفاية معقولا فانه اراد بوجه ما وجها
من الوجوه التي تكون الكفاية بها سواء كان حمل الذات وتفصيلها
في بوجه ما قال محشي الشرح فيه انه اذا كان الجنس والفصل متصورين
بالعارض كان المهية ايضا كذلك بالضرورة فان حمل لعل الباحث على الحمل
المذكور دفع اعتراض سيد المدققين من ان حمل الذاتيات على الذات
بدون تفصيل الذات لا يحتاج الى الاستدلال قلت اذا كان هذا
باعثا على الحمل المذكور صار عندنا انه ابعد عن المطلوب لا تحت المرام
كما لا يخفى عند ادنى تامل واما ثانيا فلان في قوله والذاتيات محمولات
بالذات متحدات اتحادا بالوجود نظرا لان الشيء قد يتصور
بوجه عام ذاتي او بوجه مساو ذاتي كتصور الانسان بالحيوان
او بالناطق وتصور الحيوان بوجه الحساس مع ان هذا امر
الوجهين ليس اتحاده بما ندري الوجه بالوجود المعنى الذي قصده
هنا القائل كما لا يخفى واما ثالثا فلان في قوله فاذا وجد فرد من
المهية في الخارج كان ذاتياتها موجودة فيه بالذات نظرا لتجنبي

تفصيل وما هو الحق في مبحث تحقق نحو وجود الذاتيات في الخارج واما
رابعا فلان قوله فان الوجود العارض للمهية الموجودة غير عارض للعرض
ظاهر البطلان والدليل الذي ذكره من قوله فان تغاير اجزاء المهية
والجعل لا يدل على نفي الاتحاد في الذات والوجود كما لا يخفى وبسطه
زيادة تحقيق في مباحث تحقيق الحمل واما ما قال سيد المدققين من ضعف
قول القائل المذكور من قوله فيه بحث اما اولا فلان المتصور بالوجه
لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن الحصول
مع ما تحقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه بالامر
الصادق عليه ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان الغرض
كانت لو كان مغايرا للانسان في المهية والجعل في الخارج لم تكن عينه
فيه فلا يصح ان يتحقق احدهما من الآخر بل بالعينية حمل المواطاة
ولو كان منهما نظر لمح التقطع مع التلازم العلاقة والارتباط لا يستلزم
ذلك ان الحكم يقتضي ذهنا في متعلق الا بان احدهما عين الآخر
وما حسب بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات بمعنى نسبة الحمل له
وبعضده انهم جردوا العرضيات عن خصوصية المواد وعبروا
عنها بالمشتق ولو كان له معنيان كيف يستقيم هذا واما ثالثا
فلانه ان اراد بقوله وجود المهية في الخارج ينسب الى عرضيته
بالعرض انه ينسب اليها حقيقة وانه يوجد بذلك الوجود وهو
كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء بوجود غيره وان
اراد امرا آخر فلا بد من بيانه لتبين حاله وكذا الكلام في
نسبة وجود عرضيات المهية في الذهن اليها فرجع القائل

على سبيل التجوز فلا فائدة فيه
وان اراد انه ينسب اليها حقيقة

تلك الابحاث الثلثة و قال اما الاول فمندفع بانه لما كان المتصور بالوجه
معلوم بالوجه يعني انه قد علم ما له اتحاد معه نحو فرد اتحاد الوجود
لكن هو بمثل العرض بذلك المعنى وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب
كان كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا
صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يمكن التوجه
اليه مندفع بما ذكرنا اجبرا من ان المراد التوجه ملاحظة الوجه
مع الوجه الذي يطبق عليها فانا اذا لاحظنا الكاتب مثلا مع العنوان
الذي يصير عنوانا لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه
مع ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك
كما في موضوع القضية الطبيعية و بهذا ظهر الفرق بين العلم بوجه الشيء
والعلم بالشيء بالوجه لا ما يتوهمه العامة من ان الفرق بينهما
بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجه لكن
في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة
الثانية واما الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان
يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا انه حاول في التجريد تعدد
اقسام الوحدة والهوهو منها فقد صرح بان مفهوم الوحدة
مطلق الاتحاد وقد عد القدماء من اقسام الوحدة المغايرة المتغايرة
بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض كما في التعليم الاول
بحسب ترجمة حنين بن اسحق ثم المتأخرين خصصوا بعض اقسام
الاتحاد و قد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعل الحمل
في الهوهويات بمعنى اخص وان كان غير مستقيم ولم يقل به احد

يقول

انما يقول به هو ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من البين ان
معاد الحمل ومعناه غير مختلف في المواد ولكن ما ذكره في التأييد
بالتجريد لا يسلم عن المناقشة واما ثالثا فلظهور ان المراد
ان الشق الاول من الترديد لا يدرك بالوهم الا بغيره كما في تفسير
صورة الاتصاف بالعرض كالحركة التي تنسب الى جالس السفينة
بالعرض بغيرها وليت شعري لماذا خصص عدم الفائدة بهذه
الصورة التي ذكرناه مع شيوع صورة الاتصاف بالعرض وجر
بان التمويه المذكور فيها من غير فرق بينهما في الفائدة انتهى و
اقول ما ذكره في دفع الاعتراض الاول هو تحقيق لكلام سيد المحققين
حتى ان اريد بالاتحاد في قوله يعني انه قد علم ما له اتحاد معه الاتحاد
في الذات ويندفع بذلك التحقيق اعتراض سيد المدققين قدس سره
على ما ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع من الفرق بين
العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لكن هذا القائل اراد بالاتحاد
المذكور الاتحاد في الوجود فقط كما ذهب اليه الكاتبي في تفسير الحمل
والشريف هذا القائل ان ذلك الوجود اعم من الوجود الحقيقي والمجازي
فيرد عليه ان الحمل ليس الا الاتحاد في الذات ويلزمه الاتحاد في الوجود
كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله الحكيم واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثالث
فهو مبني على ما اختاره من ان المعنى الحمل بالمواطاة هو ما به لا يعتبر
الاتحاد في الوجود مع وجه سداد المعنى المجازي العنوان
وسيجيء بطلانه في مباحث الثلاثة ان شاء الله العليم واما ما ذكره في دفع
الاعتراض الثاني فهو مبني على ما اختاره من ان المعنى الحمل بالمواطاة

هو الذي دفي الوجود على وجه منا دل اللغة المجازي وسيأتي بطلانه في مباحث
اللازمة ان شاء الله العليم واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثالث فمحفوظ
فانا نحكم بوجود الاشخاص في الخارج كما نحكم بوجود السواد المطلق وسائر
المعاني الموجودة في الخارج ولا شيء من ذلك الحمل بالمجاز والنص على
تحقيق سيد المدققين ان الموجود في الخارج ليس الا الذوات الاشخاص
يكون جميع المعاني الكلية شرع انها موجودة بوجود الاشخاص سواء
كانت ذاتية او عوارض فقط ما ذكره القايل في الحاشية السابقة
من الفرق بين الذاتيات والعرضيات وسيأتي تحقيق ذلك
ان شاء الله تعالى قوله اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد اه
اقول معنى هذه العبارة ان شيئا ما ثبت له السواد في فرض
العقل ونظره ارتفع عنه السواد ولا خفاء في انه مشتمل على التناقض
والحاصل ان الحكم في القضية المعتبرة على افراد الموضوع التي
يصدق عند العقل بالفعل بعنوانه فالحكم في قولنا السواد ليس بموجود
على شيء اعتبر انه يصدق بالسواد بالفعل عند العقل فلا محالة يكون
مشتملا على التناقض على تقدير اتحاد مفهومي السواد والموجود
لانه لما حكم على الموضوع سواد بانه ليس بموجود مطلق فهذا
الموضوع سواد الا يكون الموضوع موجودا وهل هذا الا التناقض
بالحمل كونه على تقدير الاتحاد المذكور فعلم من ذلك ان صدق
السالبة وان كان لا يقتضي صدق عنوان الموضوع
على افراده في نفس الامر لكن لا يقدح في اشتمال القضية
المذكورة على الحكم باجتماع النقيضين على تقدير الاتحاد المذكور

وهو المشهور بين المحققين ممن لم يطلع على حقيقة هذا الكلام الا قليل
اقول القضية السالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين على تقدير اتحاد صدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق
السواد ليس بموجود معدولة في عقد الحمل يقتضي انتهى والجواب
هذا العالم في انه ثمرة الحكم باجتماع النقيضين بدليل ان صدق العنوان
على افراده في نفس الامر فان الحكم باجتماع النقيضين انما يكون باعتبار
افراد عنوان الموضوع وذلك الحكم متحقق وان كان صدق
السالبة التي حكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر
وتلك السالبة لا مدخل لها فيما نحن فيه فان ما نحن فيه هو
السالبة التي حكم فيها بسلب المحمول عن افراد الموضوع المحصل
بحسب الاعتبار والفرض والغرض ان القضية التي اعتبرت في
الدليل انما هي قضية فرضية وقعت مع انها فاندفع كلام القايل
المذكور بعد ذلك لا مجرد ما اورد عليه سيد المدققين من قوله
ان الحكم في المحصورة مهمل على المتصف بالعنوان بالفعل او
بالامكان على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة
على ما بني عليه الحكم في الموجبة والا لم يكونا متناقضين فقولك
السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف به
وهو الحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي
صدق العنوان على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان العنوان
قد يفارق عن الافراد فيها ويصدق السلب فذلك اذا الحكم
على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد بدون الكاتب

فذلك ممتنع فيما نحن فيه اذ العنوان ذات المتصف به فكيف يصح ان يغاير
وان اراد ان السلب يصدق فيهما بانتفاء المتصف والوصف
معا حتى اذا انعدم السواد ارتفاع يصدق ان السواد ليس بسواد فان
يصدق ان المعدوم ليس بسواد لا ان السواد ليس بسواد وانما قلنا
لا يندفع الشبهة بمجرد ما ذكره سيد المدققين لانه لم يصرح بان الكلام ليس
الا في الحكم المعتبر في القضية الفرضية التي اتصاف افراد الموضوع بعنوانه
بحسب الفرض مع اعتبار ان هذا الحكم ليس الا في نظر العقل واعتباره
فانها انما يندفع بهذا لا بمجرد ما ذكره سيد المدققين ولهذا اعترض
عليه صاحب الحاشية السابقة بان الحكم في السالبة على ما حكم عليه
للموجبة لكن صدق الموجبة يستدعي صدق العنوان بخلاف السالبة
فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق العنوان وفرق بين الحكم و
بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدبر في المنطق وتوضيحه ان
السلب رفع الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق
السواد في نفس الامر على شيء واما اذا اورد حرف السلب عليه
وقيل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد
على شيء فيكون الكاذب هو خلاف ما ذكره به وقولك الحكم على تقدير المذكور
على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم
في السالبة على السواد لكن صدقها يكون بعدم السواد فالحكم في
الايجاب والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد لكن صدق الايجاب
يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة ولذلك اشتهر بين القوم ان
المعدوم مسلوب عنه جميع المفهومات حتى نفسه انتهى واقول في كلامه

بحث

بحث لان قوله لكن صدق الموجبة يستدعي صدق العنوان ان اراد به انه
يصدق العنوان الصدق في نفس الامر كما يدل قوله بعده فصدق
قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس الامر على
شيء فان ذلك انما يصح في القضية الحقيقية والقضية التي
اعتبر صدق المحمول فيها على الموضوع في نفس الامر وكلامنا ليس في
الحقيقية بل في الكلام المستدل فيها فانها انما يكون فرضية كما مرت الاشارة
اليه والى قوله وفرق بين الحكم وصدقه مما هو في دفع شبهة
فان كلام المستدل ليس الا في الحكم لا في الصدق فكلام هذا
القائل من قبيل اشتباه الحكم بالصدق كما لا يخفى بعد اتقان ما مر
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة فهو اصل الصادق في نفس الامر
هو ان السواد سواد بالفعل ما دام موجودا بل اصل الوجودات اذ
السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر ان صدق الموجبة يستدعي
وجود الموضوع فان قيل انه يصدق بانتفائه فاذا كان الوجود
عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا او
قولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد
ليس بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي
له السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين قولنا
السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد
ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك مم وبوجه اخر
قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم
وكما ليس موجودا ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما

يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود والجواب ان هذا
انما يتاتى على تقدير المغايرة اذ على تقدير العينية لا يتاتى لان نقيض الصادق
انما هو المقيد بالوجود وكذا المعدوم المقيد بالوجود اذ فيه اعتبار مغايرة
الوجود للماهية حيث صار التقييد بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا التقدير
لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو
سواد وبين قولنا كل سواد فهو ولا بين كل سواد فهو سواد حين
هو موجود وقولنا كل سواد ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه
انما يستحيل على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب عما قيل ان سلب الشيء
عن نفسه جائز في الخارج اذا لم يكن موجودا فيه ان ما ذكر من سلب
الوجود ان اراد المطلق فغير نافع وان اراد الكلي فممنوع وكيف
والوجود يغاير الماهية عند هم فلا يكون سلب عين سلبها وان اراد
انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم
قادح في حصول مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع تحقق النسبة
بين الشيء ونفسه مقصوده فتدبر انتهى اقول في كلامه بحث لكن
خلاصة الدليل المذكور في الشرح على الوجه الذي يوافق قصد المصنف
هي ان لنا قضية فرضية صادقة في نفس الامر وهي ان ما هو في
اعتبار العقل وفرضه سواد بحسب الاعتبار والفرض فلو كان قولنا
سواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد اما بالمعنى
المذكور يعني لو كان قولنا ما هو سواد في اعتبار العقل ونظره
ليس سوادا في نظره واعتباره كان مناقضا لتلك القضية
الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود

بالمعنى

بالمعنى المذكور ليس مناقضا للقضية المذكورة لتجويز العقل صدقهما في اول
النظر وان لم يجوزه في ثاني النظر او نقول خلاصة الدليل المذكور ان
لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد اي السواد
من حيث سواد سواد فلو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا
السواد من حيث سواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد من حيث
سواد ليس بسواد ولو كان كذلك كانت هاتان القضيتان
متناقضتين لكنهما ليستا متناقضتين لصدقهما معلوم على كل من هذين التقريرين للدليل
يندفع ما اورده القائل المذكور على الدليل المذكور فان قوله اذ السواد المعدوم
ليس بسواد يستلزم ان لا يكون للسواد حالتي الوجود والعدم فلا حاجة
الى التقييد بالوجود في صدق قولنا السواد بالفعل اذ الاجد بالمعنى المذكورين
لان اعتبار السواد يستلزم اعتبار الوجود بالفعل وقوله على ما تقرر ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة تصدق بانتفائه انما يصح لو لم
نعتبر القضيتان المذكورتان باحد المعنيين المذكورين اما اذا اعتبرتا بالمعنى المذكور
اولا فلا يتحقق فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع فان الموجبة
الفرضية لا تقتضي صدقها الا وجود الموضوع بحسب الفرض والاعتبار الذي
هو معتبر في الحكم واما اذا اعتبرتا بالمعنى الثاني فانما نعتبر ان في السواد الموجود
فلا يدخل في الاعتبار اختلاف حكم الوجود والعدم فيهما واذا تحققت ما ذكرنا
في توجيه الدليل المذكور ظهر فساد قوله فاذا كان الوجود عين السواد
فلا قوله وتوجيهه ظاهر لانه على تقدير العينية المذكورة كان الصادق بناء
على التقدير الاول لان السواد سواد في اعتبار العقل ما دام سوادا في
اعتباره ونظره وقولنا السواد ليس بموجود في نظر العقل واعتباره

على تقدير العينية المذكورة في قولنا السواد ليس بسواد في نظره واعتباره وهو
مناقض لما هو صادق بلا شبهة واما على تقدير الثاني للدليل المذكور فلا يحتاج الى
بيان عدم المناسبة بين هذا القول وما هو المطلوب وايضا لا يخفى ما في قوله
ونوجه لا قوله والجواب فان قولنا السواد ليس بموجود في نظر العقل على
التقدير الاول للدليل بعينه في السواد المعقول اذ هو سواد في نظر العقل
واعتباره كما ان قولنا السواد سواد في نظره بعينه في المعقول ولا خفاء
في تحقق التناقض بين ذينك القولين على تقدير اتحاد معنى الوجود والسوادية
واما على تقدير الثاني فيجوز قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد
المعدوم فقط فانه يصدق في السواد الموجود فان السواد الموجود من حيث هو
سواد ليس بموجود واما قوله والجواب على قوله وما قيل فلا يخفى ما فيه
فان سواد به السواد لا ينفك عن الوجود وسواء تحقق المغايرة بين السواد
والوجود والعينية وكما ان الصادق على تقدير المغايرة ان السواد سواد [الصادق]
ما دام سوادا ابدا على ما قال من ان سواد المعدوم ليس بسواد كان
على تقدير العينية السواد سواد ما دام موجودا فالحق انه لا فرق بين السواد
المعدوم والموجود في انه لا يتحقق بحسب العدم الذي هو صفة الموصوف
الذي هو اما سواد واما موجود ومع هذا يندفع الشبهة بما ذكره فانه
للسائل ان يقول ان صدق قولنا السواد ليس بموجود ليس الا في السواد
المعدوم فهو كما انه ليس بموجود ليس بسواد فيصدق قولنا السواد
سواد لا يجوز الا في السواد الموجود وكما انه سواد يكون موجودا فلم
قلتم ان قولنا السواد ليس بموجود بمعنى لقولنا السواد سواد
ولا يخفى ان هذا لا يندفع بالجواب المذكور بل انما يندفع بما اشرنا اليه سابقا

واما

واما قوله ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد
لا على تقدير المغايرة فلا يخفى ما فيه اذ لا فرق بين الاتحاد والمغايرة في
ذلك اذ على تقدير المغايرة لا ينفك الشيء عن الوجود فيستحيل سلب الشيء
عن نفسه واما قوله وما قيل الخ فلا يخفى ما فيه بعد التامل فيما ذكره السيد
المحقق قدس سره والحاصل انه لا فرق بين المغايرة بين الماهية والوجود
وبين الاتحاد بينهما في استحالة سلب الشيء عن نفسه فان الانسان مثلا اذا
جاز سلبه عن نفسه جاز سلب الموجود عن نفسه بلا تفاوت فان لم يجز الثاني
لم يجز الاول ولعل منشأ توهم هذا القائل انه لما وجد ان الانسان في
العقل اي في العقل فرض انسانيته قد يتصف في الخارج بالعدم حكم بان [الانسان]
يمكن ان يسلب عنه الانسانية لان العدم يستلزم هذا السلب ولم يتفطن انه
ليس سلب الشيء عن نفسه فما هو انسان في الذهن ليس يسلب عنه
انسانيته الذهنية بل انما يسلب عنه انسانيته الحاصلة لا بانية له الانسانية
في الخارج وسلب عنه الانسانية ليلزم سلب الشيء عن نفسه بل ان لا يكون له
وجود في الخارج ولهذا قال السيد المحقق قدس سره في حاشيته ان هذا اي
سلب الانسانية مثلا في الخارج عما هو انسان في بحسب العقل الحقيقة ماله
الا سلب الحكي الوجود عنه ولما لم يتفطن هذا القائل على مراده قدس سره
اعترض عليه وقال ما قيل في الجواب ان ماله الا سلب الوجود عنه اه
اقول اراد به قدس سره بقوله هذا ان هذه حال يؤول الى سلب الشيء
عن نفسه بحسب الظاهر ليس الا بان لا يكون يكون للموضوع وجود لا بان يكون
له وجود ويسلب عن نفسه فهذا الحقيقة راجع الى سلب الوجود عن الموضوع
ولهذا قال السيد المدقق في قول القائل المذكور انه لا يلزم من كذب

الحكم بالسواد على السواد المعدوم وهم ان نخص الحكم بالسواد على السواد الموجود
ليكون الصادق هو ان السواد سواد ما دام موجودا وما دام سوادا لكن
السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد وكما قرروه في قولهم
الماهية من حيث هي ليست الا هي لما فاذن يصدق قولك السواد سواد
او يكون سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم من كون السواد في حال الوجود
ان يكون الحكم بالسواد مقيدا به والا لكان كل قضية موجبة مقيدة بهذا
القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقيد الموضوع بالعنوان لا يعتبر الا
اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه كما فيما نحن فيه فلو قيد
لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خال عن التحصيل ومدار كلام هذا القائل ههنا
على ذلك فهو تطويل لا فائدة له في دفع الشبهة التي ذكره القائل بل مدار
دفعه انما يكون بكلمة واحدة وهي ان قولنا السواد سواد انما هو قضية
وفي صدقها كاف تصور الموضوع كيف ما يصور ولما لم يصرح بما هو مدار
الدفع عاد القائل واعترض عليه وقال بانه غلط صدق الحكم بعض الحكم
او ما ذكرناه هو ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم
لانه الحكم المحقق بالسواد للمعدوم او الموجود فقوله لا يلزم من كذب
الحكم بالسواد على السواد الموجود في المقدم ليست لها عين ولا اثر
في كلامه وما ذكره من ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم
سواد ان اراد انه لا يصح الحكم عليه من غير ملاحظة الوجود والعدم فهو
ولا كذب به وان اراد انه يصدق سواء كان موجودا او معدوما
فيلزم اصلا وهو منافي ما نقول عنده من ان الوجود مقدم على جميع الذاتيات
اذ ما لم يوجد لم يكن سوادا بل صرح في بعض ما حشى به الكتاب ان العقل

يحكم

بحكم بانه وجد فصار انسانا واذا كان كذلك فكون السواد مع قطع النظر
عن الموجود سوادا انما صح كلام القوم ان للعقل ان يعتبر السواد مثلا في نفسه
ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض والاوصاف حتى يجده خاليا عن الذاتيات
لا انه يحكم بانه متحقق مع شيء من المحمولات بدون الوجود وقوله لا يلزم من كون
السواد في حال الوجود ان يكون الحكم بالسواد مقيدا به ممنوع لمقدم سلم
احد كما مر اذ ما ذكرته هو ان يصدق الحكم بالسواد على السواد مقيدا بالوجود
لا ان الحكم مقيد به واحد مما ذكر فاذا كان السواد او غيره ما دام فيه
في الخارج ما صح الحكم عليه بدون الاولية وانما شرط الوجود التي سمتها
المنطقيون ضرورية مطلقة وعرفوها بما حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع
ما دام موجودا لكن يتوقف موضوعها ثم انا قد ذكرنا وجه السعفي عن ذلك في
الحاشية وترك المعترض وتمام قول الرد قوله فان ما ذكره من ان تقييد
الموضوع بالعنوان انما يعتبر اذا كان العنوان من عوارضه هو بعينه ما ذكره
في الجواب عن ان ذلك بغير ممنوع على تقدير العقد وقد نحاه المعترض مع
تحريف في اللفظ انتهى اقول فيه قوله وان اراد انه يصدق يعني قوله
السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد سواء كان موجودا
او معدوما فهو غير مسلم بحث لان للقائل ان يقول مراده ذلك لكن اراد
بقوله موجودا او معدوما الموجود او المعدوم في خارج القضية فان ذلك
التقييد في القضية الوصفية او الحقيقية الشاملة لها ولا شك في ان صدقها
لا يعتبر وجود الموضوع خارج القضية كما مر الاشارة فيما يرد عليه السيد
المدقق هو ان ما هو محط الفائدة لم يصرح به وذكر تطويلا بلا فائدة
والحاصل كما مر الاشارة ان معنى قول الشيخ السواد سواد انما هو سواد

عند العقل بالعقل سواد عنده وقولنا السواد ليس بموجود لكونه مثلها مشتملا
على كون السواد ليس بموجود عند العقل مناقضه على تقدير اتحاد مفهومي السواد
والموجود لاتي كون الشيء سوادا عند العقل ليس مناقضا لكونه غير سواد
عنده فاذا او الحكم على السواد الذي هو غير سواد فيكون ذات الموضوع
متصفا عند العقل بالسواد قيل وبغير السواد لا ثم ما نقول ليس الامر
ان كون الشيء سوادا عند العقل مناقض لكونه غير سواد عنده ليرد
ما ذكر بل المدعى هو ان كون الشيء سوادا عند العقل مناقض لعدم كونه
سوادا عنده فان قيل لم لم يعتبر الاتفاق في نفس الامر سواء اعتبر
في جانب المحمول او في جانب الموضوع والمحمول معا لم يمكن اثبات
عدم التناقض بين النقيضين لصدقهما ثم كذب قولنا السواد ليس بموجود
مطلقا في نفس الامر ثم على تقدير كون المدعى زيادة الوجود الخارجي والاثر
بخصوصه يمكن اعتباره ايضا لكن مراد المص بيان زيادة الوجود الحقيقي
ويمكن ان يجاب ايضا بان يراد بهم من الوجود الموجود على طريق المحكي
المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريف الذي نقله المص في اول الكتاب
كيف لا ومغايرة مبدا الانتزاع للماهيات مما لا ينبغي ان يتنازع فيه من اهل
العقل وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود
لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودة عن امر يعرضها كما يعرف
به وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه كما سيصرح به المص ولا يكون
انه ليس عين مبدا الاشتقاق فان الواجب موجود لا بوجود المعنى الذي
الغيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره
قائم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب ثم يكون سائر افراده

قائم

قائم بغيره بل موجود قلت يصح ان يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا
لا يقتضي كونه موجودا لتشارك سائر الماهيات في ان وجوده بسبب
امر عارض له من حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب
اتصاف الموضوع بمبدا المحمول وقد يكون لخصوصيه ذات الموضوع من غير ان يكون
هناك امر زائد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع
مثلا او زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب
من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زائدا على خصوصية ذاته بل ذاته بنفسه
موجوده بذاته من غير احتياج الى امر ينضم بخلاف غيره من الماهيات
فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود لها فالموجود
المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص بهما لا مغايرة للماهيات
والذات الواجب فلا ولا مغايرا لهم دون الكل الا انك قد لا تعرف
هناك فان عين الذات [illegible] كونه مطابق الحمل ومحقق
صدقه فيصح ان يقال انه فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى انه ما هو
اثر افراده العارضه للماهيات تترتب عليه كما انه فرد من الوجود المطلق ايضا
لا لامر مغاير بل لذاته وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى في بحث الاولى
فلعل مراد الشارح انه يمكن ان يجاب بهذه الاجوبة على تقدير ان يكون المدعى
زيادة الوجود على الماهيه لا بمعنى الوجود ولا بالمعنى المصدري بل بمعنى ما يحمل
بالمصدر او بمعنى مبدا الاشتقاق بالذات وهذا مما يعلم انه محل النزاع
بين [illegible] من العقلاء والحمل على الوجود هو المناسب للضمائر
المذكورة بعد كما لا يخفى واما ثانيا فلان في قوله وايضا فان كون الوجود
بهذا المعنى لا قوله [illegible] فان الوجود بالمعنى المذكور وان كان لا ينافي

الموصوف ولا يستلزم الاستغناء فيجوز ان يكون مستغنيا عن الموصوف وهذا ان
اريد بهذا القول نفي كون ذات الواجب تعالى وجودا واما ان اريد به نفي كون الموجود
بالمعنى المصدري وهو مفهوم الموجود فان مفهوم الموجود على تقدير كونه عين الماهية
لا ينافي عروض الوجود لها ولا يستلزم استغناءها لما ثبت كونه موجودا بمعنى المعروض لها
فان مفهوم الموجود قد يوجد في الاذهان بوجود يعرضه نعم لا يوجد في الوجود
الحقيقي الذي لا فرق بينه وبين الموجود واما في ثالث فلم يرد قوله وقد حرجنا الى
قوله فاعتبر فان الواجب كما انه موجود بذاته يكون عين الوجود بالمعنى المذكور
وهذا المعنى الذي اعتبره واما رابعا فلانه في السوال من التقييد بقوله موجود بذاته
في قول المحقق لا قوله على خصوصية ذاته فانه يلزم على ذلك المحقق ان يكون
مفهوم الوجود المطلق المعلوم بالبداهة عين ذاته تعالى وان يكون اتصاف
الممكنات بالوجود في الخارج وهو خلاف ما قرره عنده كما سيجيء واما سادسا
فلان في قوله فذاته تعالى موجود بذاته الى الحكمة فانه يلزم على تقدير صحة
كلامه ان يكون قولهم الوجود عين في الواجب على سبيل المجاز والمحقق الذي
لا فرد له كما سيجيء انه ليس الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد للوجود
المطلق اعترض سيد المدققين بانه لو كان فرد الوجود المطلق عند
الحكماء لكان الوجود موجودا في الخارج عندهم بل لا يكون من المعقولات
الثانية كما تقرر عند الشيخ والفارابي من ان الوجود ليس بموجود والحق
انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للموجود لكنه ليس له ماهية اصلا
فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته انيته عنده
لان له تعالى ماهية من الوجود وكذلك يقتضي كلام الشيخ في الهيات
الشفاء وسيجيء تفصيل ذلك واجاب عن هذا الاعتراض بعض العلماء المشهور

بان الذي يرشد اليه كلام الشيخ وغيره في الشفاء وغيره ان الواجب تعالى وجود خاص قائم
بذاته فهو موجود بذاته لان الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا لغيره فكان الغير موجودا به
فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته فكان موجودا بذاته كما انه تعالى عالم وعالم لان العلم هو الصورة
المجردة فان كانت قائمة بغيرها كان عالما كذلك الغير وبغيره الغير عالما فاذا قام بذاته كان
عالما بذاته انه في شرح الاشارات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا الطعوم موجودا
بذاته كان طعما لنفسه وقال بعضهم في كتاب البهجة والسعادة لو قامت الصور المحسوسة
بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فالوجود بالنسبة الى ذاته موجود بنفسه
بل اقول ان في ذلك اسوة حسنة للوجود واما كون مفهوم الوجود من الامور الاعتبارية فغير موجود في
الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونحو ذلك من المعقولات الثانية
من الامور الاعتبارية تصدق على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة
في الخارج ولقد حصل ذلك في الحواشي كما سيجيء كما هو مع تجريده عن العوارض انتهى واقول في كل
من كلامي المعترض بان الواجب تعالى فرد للوجود المطلق المعلوم بالبداهة وليس ذلك الاعتبار انه
من حيث انه انه وجود لا اعتبار انه جزء الماهية فيكون مركبا بل باعتبار ان المصنف
الذي هو مبدا الاشتقاق قائم به فان مفهوم الموجود الذي هو من المعقولات الثانية
عنده كما هو مذهب القوم فلم ينتقل منه الى ان مفهوم الموجود اي كون ذات الواجب
بحيث يترتب عليه الوجود لا بالمعنى المصدري بل المعنى الحاصل بالمصدر وبمعنى مبدا الاثار
ليصير بهذا الاعتبار فرد الوجود ويكون مفهوم الوجود من المعقولات الثانية كما نقل
عن الشيخ وثبت للوجود بهذا المعنى عدم الفرق بينهما وهل هذا الا التحكم فان
قيل هذا المدقق اراد من هذا المقال ان الوجود لا يصح ان يحمل على الواجب تعالى وانه
لا يصح ان يقال ان الوجود عين الواجب عندهم والا لزم ان لا يكون من المعقولات
الثانية عندهم ولكن بهذا هو ليس الا الموجود كما يدل عليه قوله فهو الموجود

البحث قد ثبت بما ذكرت ان الوجود الموجود بالمعنى المعلوم للبديهة الذين كلا منافيهما
لا يصح ان يتحقق الا منا سبهما غير ذات الواجب تعالى بل ما يعتمد بغير مجهول الكنه ذاته
تعبر عنه باللازم وهو الوجود الحقيقي فانه باعتبار الموجود الخسروي وباعتبار اخر
فان اراد بقوله فهو الموجود البحث ان عنوانه بل وعلى ليس عنده الا الموجود البحث
فهو مع تقدير صدقه لا يدفع التحكم المذكور وان اراد به ان ذات الواجب تعالى عين الموجود
المعلوم لنا بالبديهة فلا يخفى فساده واما ان الوجود لا يصح ان يحمل على الواجب
فانما يصح في الوجود بالمعنى المصدري لا بمعنى الحاصل بالمصدر وبمعنى مبدأ الاثار كذات
وسيجيء تحقيق الكلام واما ما ذكر في قول المجيب محل تامل فلان في قوله لان الوجود مثلا لو
قام بغيره كان وجودا لغيره لا خلط بين الوجود الحقيقي والوجود الانتزاعي فان الوجود
الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود انما يقوم بذاته ولا يقوم بالغير اصلا بل انما يقوم الغير
به بلا ما تقوم في ذاته ويسمى به وبلا كون الغير متحدا به اي ذاتحققا والوجود
الانتزاعي لا يقوم بذاته اصلا بل انما يقوم بغيره دائما فقول الشيخ المذكور في الشفاء
وجود خاص قائم بذاته انما يجري في الوجود الحقيقي المنزه عن كونه قائما بالغير
وماهيته لا تحتاج الى الغير مطلقا وانما يصح الجواب بوجوده بالارتباط اليه فهو حقيقة
الوجود وسيأتي تحقيق ذلك وههنا نكتة شريفة وهي انه في مصداق قولنا الانسان
موجود دخل امر غير الانسان من حيث هو انسان واما في مصداق قولنا الواجب
موجود فلم يدخل فيه امر غير الواجب من حيث هو واجب بل مصداقه ليس الا هو به
لا يدخل الكثرة فيه ولا يكرم حوله الا احتياج الى شيء فهذا الامر الذي دخل في مصداق
الانسان موجود هو الذي في هذا الموضع مطلب زيادته على المهية سواء عبر عنه بالوجود
او الموجود من حيث هو موجود فهذه البراهين الثلثة الاخيرة دالة على زيادتها
واندفع عنها اعتراضات لنا عليها هذا العامل الصادق والحاصل ان الوجود

الام

الانتزاعي ليس الا الموجود به والذي اعتبار زيادته على الماهية ليكون الانسان من حيث
هو موجود امرا غير الانسان من حيث هو انسان واما الوجود الحقيقي فهو موجود باعتبار
ذاته فالموجود الحقيقي بالمعنى هو الوجود الحقيقي اعني لا فرق بين الوجود الحقيقي والموجود
الحقيقي فحاصل دليل دال على زيادة الوجود الانتزاعي الحقيقي على المهية فهو دال على زيادة
الوجود الانتزاعي اعني الموجود به على الماهية نحو ما فالمعظم من زيادة الوجود على
ماهية الانسان مثلا زيادة الموجود به على الماهية وبين اثبات زيادة مفهوم
الموجود على الانسان او وجود بانه التوقف على نفس قبل الشيء هذا الشق
ان يتحقق الحاصل اي اصل اذ المقارنة لا تستلزم التوقف اصلا فالجواب منع استلزام
تحصيل اي اصل بنفس ذلك انما الحصول مرة اخرى فاعترض عليه بان الحجة
المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكنه مقارنة الوجود يستلزم التوقف وهو [illegible] ردو
المنع على مقدمة الدليل انما يجوز بسبب لحصول الدليل اعراد المحال الا خر
سالما عن المنع واما اختاره غير سالم عنه لورود المنع على بطلان اللازم
كما اعترف اقول مراد المعترض من قوله مقارنة الوجود يستلزم التوقف
انه لما كان مقارنة الشيء للوجود يستلزم التوقف كما يشهد به الفطرة
السليمة توهم ان مقارنة الوجود للوجود كذلك ومراده من قوله ورود المنع
او ان كلام هذا القائل من باب تعسر الطريق وان ما ذكره لا يصح العدول
فاندفع عنه ما اورده عليه القائل من انه لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنة
الشيء للوجود يستلزم توقفه عليه وما ذكره المعترض في كلامه من ان الوجود
متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات كما فصلته في موضعه وان
[illegible] تقدم الوجود بحسب الحقيقة فالمفروض ههنا مقارنة الوجود للوجود
نفسه ولا نم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها

ظاهر الخلاف فما ذكرنا وكلام صاحب الملازمة فوره والمنع حتى بطلان الكل للتقدم في كون
الملازمة التي ذكرنا ما ظهر انتهى وذلك الا فاندفع لانه لما تقدم كلما الوجود
على سائر الصفات توهم ان مقارنة الوجود للوجود بالتقدم ودفع هذا التوهم
كما لا يخفى فذلك التوهم هذا الوجه للملازمة المذكورة وايضا مقارنة الوجود
لنفسه توجب توهم المغايرة بالتقدم والتأخر ومقارنة لوجود اخر توجب
التسلسل وهذا هو الطريق الذي اختاره الشارح وبعض الطرق ليس من دأب
المحصلين وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود واما قول
للوجود معنيان احدهما الوجود الحقيقي الذي يتحقق الاشياء باعتباره وهو
عين ذات الواجب تعالى والماهيات الموجودة انما قامت به نوعا من القيام كحصة
لا مسايرة ولا تشبه كلي وبواسطة هذا القيام قام الوجود الانتزاعي الذي
هو المعنى الوجود بها فللماهيات الموجودة حالتان بهما تميز عن المعدومات
احديهما بها ارتبطت بالموجود الحقيقي متقدمة بالذات على ما له الاخرى
وهي ارتباط الوجود الانتزاعي الذي هو عبارة عن الموجودية بها وهذا الارتباط
هو معنى القيام والعروض اللذين هما مذكوران في المتن والشرح اي
الكلام في الوجود الانتزاعي ويمكن ان يقال ان القيام المذكور في المتن
عبارة عن نحو من الارتباط الاخير وهو ارتباط الارتباط الاول بالممكنات
ولا خفاء في ان كلا من هذين الارتباطين امر لا نوع تحقق في نفس الامر
اي يصدق في نفس الامر ان الممكنات الموجودة في الخارج مرتبطة بالوجود
الحقيقي الذي هو الواجب تعالى في الخارج كما انه يصدق في نفس الامر
ان الموجودية وصف انتزاعي للموجودات كما ان الارتباط بالوجود الحقيقي يتعلق
بالماهية من حيث هي اي الماهية بدون اشتراط ذلك التعلق وعدمه فهذا كذلك

تعلق

تعلق الموجودية بالماهية من حيث هي اي بدون اشتراط ذلك التعلق وعدمه فيها
واذا تقدم هذا ظهر ان اتصاف الوجود بالموجودية ليس موقوفا على الاتصاف الوجود م
بالموجودية وان كان الاتصاف بالصفات الكمالية التي هي غير الموجودية
موقوفا على الاتصاف بالموجودية كما ان الاتصاف بجميع الصفات الغير
الكمالية موقوف على الاتصاف بالموجودية ولهذا لا يصح ان يكون الوجود
صفة غير انضمامية بحسب الخارج والحاصل ان الاتصاف بالموجودية يحتمل
احدهما اجمالي والاخر تفصيلي والاجمالي لا يتوقف على الاجمالي وهذا مقدمة
نافعة للمباحث الاشهر ولهذا يندفع كلام سيد المحققين قدس سره حيث
اعترض على الشارح وقال ان المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة للشيء موقوف
على وجود المثبت له قاعدة بديهية لكن العقل فيه صفة الوجود بعضهم
ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع
عروض الوجود للماهيات في نفس الامر وذلك الاندفاع لانه ان اراد بقوله ثبوت
الصفة للشيء موقوف على وجود المثبت له ان الثبوت الاجمالي موقوف
على وجود المثبت له فكلا فلا يمتنع عروض الوجود بعينه للماهيات في نفس الامر
لان ذلك العروض ليس الا اجماليا وهو الذي والمفهوم مفهوم الموجود في نفس الامر
وذلك العروض هو مراد الشارح كما لا يخفى وان اراد به ان الثبوت التفصيلي
موقوف على وجود المثبت له بالاجمال فهو لكن لا يضرنا هو الشارح فيما نحن
بصدده وهو ان الاتصاف الاجمالي بالموجود لا يتوقف على وجود الموصوف
ولهذا اعتبر العروض بمعنى الخارج المحمول لا الاتصاف الذي يقتضي تغايرا
مغايرا ما للصفة للموصوف فخلاصة كلام الشارح ان الماهية معروض للمفهوم
الموجود في الخارج وذلك العروض لا يتوقف على وجود الماهية وذلك

العروض هو قيام تم الكتاب بعون
الملك الوهاب في تاريخ يوم الاثنين
في ... شوال من شهور سنة تسع وخمسين
... الهجرة النبوية